

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No. 891.05/Y.O.J.

ACC. No. 31456

D.G.A. 79.

GIPN-84-2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.





VIENNA

326 R.A.S.
20-1

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

31456

VOLUME XVI.

891.05

V. O. J.



PARIS

ERNEST LEROUX.

VIENNA, 1902.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF. UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

OXFORD

JAMES PARKER & CO.

LONDON

LUZAC & CO.

TURIN

HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK

LEMCKE & BUECHNER

(Successors of H. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY

EDUCATION SOCIETY'S PRESS.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 31456

Date. 23. 5. 57

Call No. 891. 05 / V. O. J.

Contents of volume XVI.

Articles.

| | Page |
|---|------|
| ZUM Mittelpersischen, von TH. NOLDEKE | 1 |
| Die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra, von THEODOR ZACHARIAE | 13 |
| Bemerkungen zu DOUGHTY's Travels in Arabia Deserta, von J. J. HESS | 45 |
| Erklärung einer Veda-Stelle, von JULIUS VON NEUGLEIN | 63 |
| Zur Interpretation des Veda, von J. KIRSTE | 71 |
| Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna, von J. S. SPEYER | 103 |
| Einige arabische Ausprüche und Formeln, von LOUAS GOLDSCHMIDT | 131 |
| Bāpas Kālambari und die Geschichte vom König Sumana in der Brīhatkathā, von L. v. MÄSKOWSKY | 147 |
| Tigrīña-Texte im Dialekte von Tanbōn, von ENNO LUTTMANN | 211 |
| Eine epische Idee im Veda, von JULIUS VON NEUGLEIN | 226 |
| Koptische Ostraka, von J. KRAHL | 255 |
| Die Erzählung vom blauen Sebaki in den Hamburger Paścatantra-Hand- schriften, von JOHANNES HERTZ | 269 |
| Bemerkungen zur arabischen Transepösie, von I. GOLDSCHMIDT | 307 |
| Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna, von J. S. SPEYER | 340 |
| LES RECHERCHES | 427 |

Reviews.

| | |
|---|----|
| OSCAR BÖHLER, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Alterthumskunde, fortgesetzt von F. KIELHORN, I. Bd., 10. Heft. Litteratur und Sprache der Singalesen, von WILHELM GEIGER | |
| WILHELM GEIGER, Etymologie des Singalesischen, von E. MÜLLER | 75 |
| M. A. STEIN, Preliminary Report on a Journey of Archaeological and Topo- graphical Exploration in Chinese Turkestan, von L. v. SCHROEDER | 89 |
| Finnisch-ugrische Forschungen, Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkkunde, nebst Anzeiger, unter Mitwirkung von Fachgenossen her- ausgegeben von E. N. SETälä und KAARL KROON, von L. v. SCHROEDER | 91 |

IV

CONTENTS

| | Page |
|--|------|
| Dr. KARL FLORENZ, Japanische Mythologie, von L. v. SCHROEDER | 92 |
| J. TAKAKUSU, A l'ail Chrestomathy, von M. WINTERNITZ | 94 |
| CARL MEINHOF, Das Tši-vond'a', von K. EISENMANN | 183 |
| MAX GRÜNKERT, Ibn Kutilba's Adab al-kätib, von R. GEYER | 184 |
| J. MARQUANT, Erösésér nach der Geographie des Ps. Moses Xorénac'i, von M. J. DE GORJE | 189 |
| EDERHARD SCHWABER, Kellinschriftliche Bibliothek, von BRUNO MEISSNER | 197 |
| J. BARTH, Diwan des 'Umeir ibn Schu'eim al-Qutämi, von TH. NÖLDEKE | 275 |
| MUNKÁCSI BERNÁT, Árja és kankázási elemek a finn-magyar nyelvekben, von H. SCHUCHARDT | 286 |
| SILVIAN CHURDASIA, Littérarisches Georgisch, von H. SCHUCHARDT | 362 |
| M. H. ADJARIAN, Étude sur la langue laz, von H. SCHUCHARDT | 379 |
| M. A. STEIN, Kalhaya's Rājatarāṅgī, von M. WINTERNITZ | 405 |

Miscellaneous notes.

| | |
|--|-----|
| Zur Maitrāyaṇī Saṃhitā, von W. CALAND | 97 |
| Eine Einzelheit aus dem altindischen Familienleben in volkskundlicher Be- leuchtung, von JULIUS v. NEGELEIN | 100 |
| Ist das Nīrātaka von Bhartḥari verfaßt? von JOHANNES HERTZ | 202 |
| Pietro DELLA VALLE über das Nāgarī-Alphabet, von TH. ZACHARIAS | 205 |
| Die ‚Bhartḥari‘-Strophen des Pañcatantṛa, von JOHANNES HERTZ | 228 |
| Armen. -k' als Phylazeichen, von H. SCHUCHARDT | 304 |
| Etymologien und Berichtigungen, von MAXIMILIAN BITTNER | 305 |
| Georg. წ, ჯ — ts', ts', von H. SCHUCHARDT | 420 |
| Erklärung | 425 |

Zum Mittelpersischen.

Von

Th. Nöldeke.

Durch die endlich erschienene Darstellung des ‚Mittelpersischen‘, d. i. im Wesentlichen des Persischen der Sāsānidenzeit, von SALEMANN¹ ist der erste Theil des Grundrisses der iranischen Philologie würdig abgeschlossen. Dem Verfasser ist es gelungen, auf kleinem Raum eine reichhaltige und klare Uebersicht über die Sprache zu geben und dabei sehr viele Einzelfragen zu behandeln. Die Schwierigkeit der von ihm übernommenen und vorzüglich gelösten Aufgabe weiss jeder zu würdigen, der sich nur ein wenig mit dem Pehlevi beschäftigt hat. Schon in den wenigen genau bekannten Sāsānidischen Steininschriften werden die Laute durch die Schrift nur sehr unvollkommen ausgedrückt. Die Münzen und Gemmen ergeben ein geringes Wortmaterial und zeigen zum Theil schon den Uebergang zu der ganz cursiven Bücherschrift, in der eine Menge Buchstaben ganz gleich geschrieben werden, etwa wie in der arabischen Schrift ohne diakritische Puncte; dazu kommen noch allerlei Entstellungen. Die starke Anwendung von Ideogrammen, d. h. von Wörtern, die semitisch geschrieben, aber iranisch auszusprechen sind, ist ein weiteres Hinderniss, das allerdings nicht so arg ist, wie es anfangs erscheint. Die Ueberlieferung der Zoroastrier über die Aussprache, auch die durch diakritische Zeichen ausgedrückte, ist sehr unzuverlässig. Endlich ist

¹ *Grundriss der iranischen Philologie*, herausgegeben von WILH. GEIGER und ERNST KUHNER. Bd. I. Abtheilung I (Strassburg 1895—1901). S. 249 ff.: *Mittelpersisch* von C. SALEMANN.

die Sprache der verschiedenen Pehlevi-Monumente nicht gleichartig. Buchstaben, welche in den alten Inschriften wohl noch wirklich den durch sie dargestellten Lauten entsprechen, werden im Buchpehlevi vielfach beibehalten, auch nachdem sich die Laute verändert haben, indem z. B. für ein aus *t* entstandenes *d* oder *z* doch noch *t* geschrieben wird. Wir können annehmen, dass das Phl. der späteren Sasaniden- und gar der muslimischen Zeit in der Hauptsache schon den neupersischen Lautbestand hatte, aber das Einzelne bleibt vielfach dunkel. Die Entwicklung des Mittelpersischen ist dazu nicht gleichmässig gewesen. Die Transcription der Nachbarvölker zeigt uns zum Theil schon in früher Zeit mehr oder weniger np. Formen und wiederum später noch alterthümliche. Und auch das Buchpehlevi selbst ist in der Behandlung der Laute nicht immer consequent so wenig wie das Np.

Es erforderte also einigen Muth, eine Sprache zu beschreiben, von der SALEMANN mit Recht sagt, dass es dem Forscher wohl für immer versagt bleiben werde, sich eine absolut sichere Anschauung von ihrem Bau zu bilden. Freilich gilt das auch von anderen toten Litteratursprachen, aber doch von wenigen in dem Grade.¹

Nachdem wir nun aber die treffliche Darstellung haben, darf es auch wohl ein Semitist, der sich mit dem Np. ziemlich viel, mit dem Phl. wenigstens dilettantisch beschäftigt hat, wagen, eine Anzahl Bemerkungen an jene anzuknüpfen. Die mittel- wie die np. Philologie bietet ja manche Berührungen mit der semitischen. Ich werde mit meinen Bemerkungen im Ganzen der Anordnung SALEMANN'S folgen, aber ohne mich streng an sie zu binden.

Von den semitischen Ideogrammen (S. 251) wird 𐭪𐭫 nicht durch *farr*, sondern durch das gleichbedeutende *churah* glossiert, aber auch, und das wird das eigentlich Richtige sein, durch *baxt*,² denn dies

¹ Allerdings wird es nach 1000 Jahren noch viel schwerer sein, eine einigermaßen richtige Vorstellung von den Lauten zu bekommen, welche die englische Sprache unter ihrer Orthographie versteckt, wenn nicht eine exacte phonetische Ueberlieferung erhalten bleiben sollte.

² Die betreffenden Stellen sind in HACO'S Ausgabe des Glossars richtiger als in der SALEMANN'S.

Wort entspricht in seiner Bedeutung genau dem semitischen *gadd* גַּדָּ. — Perfectformen wie גַּדְתָּ (*nihādan*), גַּדְתָּ (*acgandan*) gehören nicht der 3., sondern der 2. Pers. Pl. an. So auffallend die Wahl dieser zu Ideogrammen ist, die Thatsache steht fest. — Den ersten Buchstaben einiger weniger Imperfectformen, die SALEMANN י liest, lese ich ז, z. B. גַּדְתָּ (*asādan*) = גַּדְתָּ. Ein י wäre hier unerklärlich; das ז ist das gerade in den aramäischen Dialecten, die mit den Iranern am meisten in Beziehung waren, herrschende Präfix der 3. Pers. m. Es ist vielmehr auffallend, dass die meisten derartigen Formen mit dem westaramäischen י gebildet sind, z. B. גַּדְתָּ (*bādan*).¹ Auch sonst treten hier aber Formen aus verschiedenen aramäischen Dialecten auf wie גַּדְתָּ (inschriftlich), גַּדְתָּ, גַּדְתָּ neben גַּדְתָּ. Einige dieser Formen sind ganz wunderlich, z. B. גַּדְתָּ (*xurdan*) für גַּדְתָּ. Durchaus räthselhaft sind noch die Ideogramme גַּדְתָּ (*pa*), גַּדְתָּ (*agar*), גַּדְתָּ (*abar*). In dem schon auf den Inschriften vorkommenden גַּדְתָּ (*ō*) finde ich immer noch die regelrechte Schreibung des semitischen גַּדְתָּ, nicht ein persisches *var* (§19), denn so gesetzmässig sich *var* später aus *abar* entwickelt, in altärsänidischer Zeit ist die Form undenkbar. — Wie die Schreiber die Züge in den Ideogrammen mehrfach entstellt haben, so auch in גַּדְתָּ (*ku*), das in den Inschriften klar vorliegt, also nicht ein unmögliches גַּדְתָּ (§29) ist.

Die Erweichung eines *b* nach Vocalen zu *v*² entspräche ganz der des *d* zu *z*, aber ich bezweifle doch, dass SALEMANN jenen Vorgang mit Recht im Phl. annimmt, da das Np. da fast immer *b* beibehält.³ Also würde ich lieber *ab*, *abaḍan* u. s. w. lesen statt *av*, *aeādan* (§57). Durchaus unberechtigt erscheint mir *hēreāḍ* für גַּדְתָּ.

¹ Auch der wie ein י ansehende erste Buchstabe in solchen Formen ist nur ein verzogenes י, z. B. גַּדְתָּ (*kaḍan*) = גַּדְתָּ.

² Die wie *z* ansehende Form ist nur graphisch aus י entstellt; wahrscheinlich auch das scheinbare י.

³ Ich schreibe hier in iranischen Wörtern immer *v*, ohne zwischen dem Spiranten und dem Halbvocal zu unterscheiden, einfach weil ich in diesen Dingen nicht genügend Bescheid weiss.

⁴ Ginge es im Lautwandel so nach dem Schema, so müsste auch *g* nach Vocalen immer zu *y* werden.

(261). — Np. ist nicht *šab* (257), sondern *šap* (jüd. שֶׁפֶּ Jes. 9, 19). Ob die ungewöhnliche Erhaltung der Tenuis durch ursprüngliche Verdopplung verursacht ist, weiss ich nicht. Dass das im Schahname öfters vorkommende *šapp* (z. B. 2, 785, 312) die ältere Form darstelle, hatte ich allerdings schon im 'Iran. Nationalepos' S. 63 (= *Grundriss der iran. Phil.* 2, 192) Anm. vermuthet. — Dagegen wird die Media ausschliesslich berechtigt sein in *karg*, 'Huhn' (267), vgl. Hoxs zu Asadi 62; auch dialectisch so *ZDMG.* 32, 535; Shukowski 1, 194.

In der m. E. sicher stehenden Form *Gānāsp* (258) darf man keine wahre Ausnahme von der Regel sehn, dass anl. *ǰ* zu *z* werden muss, denn dieser Name war nicht volksthümlich, sondern wie andre seit dem 5. Jahrh. aus den heiligen Schriften oder der Helden-sage wieder ins Leben gerufen.¹ Dass Syrer und Griechen ihn mit *z* schreiben, beweist freilich auch nichts, denn sie drücken den ihrer Sprache fehlenden Laut *ǰ* immer auf diese Weise aus. So lässt sich auch aus der arab. Form زَبَق ² nichts darüber schliessen, ob die mp. Form mit *ǰ* anlautet, denn dieser Laut fehlt dem Arabischen und musste durch *z* ersetzt werden. — Ob Hoxs جَسْتَن richtig zu sskr. *yas* stellt, will ich nicht entscheiden; زِهْدَن, dessen Bedeutung auch noch recht unklar ist, kann aber nicht wohl zu *yas* gehören (297): wir haben meines Wissens kein Beispiel für np. anl. *j* aus *y*.

Dass *zš* schon in den Inschriften zum Theil nur historische Schreibung für *š* sei (262), glaube ich nicht. Dem *𐬵𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀* entspricht noch im Mandäischen *𐬵𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀*,³ wo also in einer jüngeren np. Aussprache *pādašahr* doch noch das *zš* erhalten ist. Anders steht es natürlich mit der (pseudohistorischen?) Schreibung *𐬵𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀* für *Zartušt*, *Zardust* (261), obwohl sie von den np. Dichtern als

¹ S. meine Tabari-Üebersetzung 117 Anm. 1.

² Die wirklich übliche Vocalellation war wohl *šabag*. Die Grammatiker verlangen زَبَقِي. s. Kāmil 458, 15, Gāuhari زَبَقِي. Durch das Hamza erhält das Wort nämlich ein regelrechtes vierradiales *زَبَقُون*.

³ *Mond. Groum* xxxi.

دِهشت; wiedergegeben wird. — Anl. *hu* scheint im Iranischen seit alten Zeiten in für uns kaum controlirbarer Weise bald beibehalten, bald zu *zu* geworden zu sein. So auch *Xazistan* neben altpers. (*H)urja* (d. i. *Huza*) und dem durch die Syrer ausgedrückten *Huz* (so, nicht *Hecaz* 264), im Gentilicium *Huzajē*. Das arab. *Ahwaz* kann kaum etwas Anderes als der Plural davon sein. — Die mp. Formen *must*, *angust* (262) mit *s* statt *š* scheinen unglaublich: sie beruhen wohl auf Schreibfehlern.

Ob mp. noch *handam* oder schon *andām* gesprochen wurde, lässt sich durchs syr. *haddām* nicht entscheiden (265), denn dies Wort ist mindestens ein halbes Jahrtausend vor den Sasaniden ins Aramäische aufgenommen worden (s. Dan. 2, 5. 3, 29). Da aber schon auf einer alten Gemme ~~𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧𐎠~~ steht,¹ so hat man wohl mp. *ambār*, *andām*, *angām* zu sprechen. — Der Vorschlag des *h* ist in *hašt* so wenig lautgesetzlich wie in *hašt* (265); er ist dort nach Analogie von *haft* vorgetreten, wie das ausl. *h* in *dah* das in *nah* herbeigeführt hat. Solche Einwirkungen eines Zahlwortes auf ein benachbartes kommen ja in verschiedenen Sprachen vor.

Dass das Arabische die Lautverbindung *mb* nicht kenne (266), ist nicht richtig. Vielmehr wird im Arabischen (wie in manchen andern Sprachen) jedes unmittelbar vor *b* tretende *n* wie *m* gesprochen, aber die Schreibung behält das etymologische *n* bei. Danach schreibt man dann auch im Np. für den ursprünglichen Lautcomplex *mb* oft *nb*. Was die Beurtheilung der in jenem Absatz behandelten iranischen Laute betrifft, so stimme ich aber mit SALZMANN ganz überein.

سَدَار wurde schon früh *salār* ausgesprochen. Ich halte es neben dem uns im 10. und 11. Jahrhundert als Eigenname² begegnenden سَلَار (oder سَلَار?) für den einzigen regelrechten Abkömmling der durch die historische Schreibung repräsentierten Form und np. سَرْدَار für eine junge Neubildung.

¹ Tabari-Uebers. 444.

² Eigentlich vielleicht Titel. — S. den Index zu Ibn Athir.

Frayād, np. *faryād* von **frayata* abzuleiten (268), scheint mir schon den Lauten nach bedenklich. Dazu muss ich an der Meinung festhalten, dass die eigentliche Bedeutung des Wortes ‚Geschrei‘ ist. So *فریاد بر آسمان* ‚lasse mein Geschrei zum Himmel dringen‘ Rückert-Prattsch 350, 4; vgl. eb. 348 v. 1; *פראיט* ‚schreit‘ hat noch die ganz moderne Uebersetzung Hiob 6, 5; *یفریاد رسیدن* oder *فریاد رسیدن* ist ‚auf (Hülfs-)Geschrei losgehen‘ ganz wie *βοηθεῖν*; *فریادرس* = *βοηθός*. Noch in Fällen wie *فریاد هر کسی بر میان* Schahn. 3, 1101, 627 lässt sich auskommen mit ‚auf jedes (Hülfs-)Geschrei bereit (zu helfen)‘. Es begreift sich nun aber leicht, dass solche Redensarten die Auffassung von *فریاد* als ‚Hülfe‘ begünstigten, und so finden wir denn schon im Schahn. und andern frühern Werken *فریاد خواستن*, *فریاد بخش*, *فریاد حواسستن*, *فریاد یافتن*¹ und schon phl. *פראיט* ‚hilft‘ Minoch. 2, 107. — Für *میزد* wäre np. *میزد* sicher die einzig richtige Vocalisation (268). Die aus dem Inder Mir Chosrau (Vullers 2, 1246 b) belegte Form *می زد* beruht auf falscher Etymologie. Das Wort gehörte eben nicht der lebendigen Sprache an, sondern war, wie manches andre, den Zoroastriern entlehnt und wurde willkürlich als ‚Gelage‘ gebraucht; da kam man leicht zur Anknüpfung an *می*.

In welchem Umfang das Mp. anl. *v* bewahrt, zu *b* oder zu *g* werden lässt, wird sich schwer ganz feststellen lassen. Die np. Umwandlung in *b* hat im Mp. vielleicht noch gar nicht stattgefunden. Die Transcription durch aram. *z*, griech. *β* beweist nichts, da jenes *z* auch spirantisches *v* ausdrücken kann, im Griechischen aber damals *β* schon zu *v* geworden war, der Buchstabe somit für *v* wie für *b* dienen musste. Umgekehrt konnten die Araber, die den Spiranten *v* (unser deutsches *w*) nicht hatten, in dem Namen *بستام*, den sie schon im 6. Jahrhundert als *Bistām* adoptierten, nur *b* als Anlaut verwenden, ohne dass sie ein wirkliches *b* gehört zu haben

¹ Aehnlich ist arab. *صريح حمار* ‚Schreier‘ auch ‚Helfer‘ (das alles reichlich zu belegen), *أمرخ* ‚auf das Geschrei eingehen‘ (vgl. meine Abhandlung *Zur Grammatik des klassischen Arabisch* 25) ist ‚helfen‘.

brauchen.¹ Aber zu *g* ist wenigstens dialectisch im Mp. anl. *g* auch in Fällen geworden, wo das geschriebene Phl. *v* zeigt. So ist uns der Name *Guhistāzād* = *Vahist-azāt* schon für das 4. Jahrh. durch die syrischen Märtyreracten ganz sicher mehrfach bezeugt. Zu den vielen jüngern Formen von *Vyθragna*² gehört Γοπαρῆς bei Theodoret (5. Jahrh.) und ܩܒܝܬ Bedjan, Acta Mart. 2, 539, 557 (für dasselbe Jahrh.); die mp. Schreibung ist aber 𐭪𐭥𐭥. *Vinas* haben die Araber als *ḡunāḥ* aufgenommen (schon um 560 bei Hārith, Mo'allāqā v. 70 und öfter im Korān); sie hatten also schon ganz np. *ḡunāḥ* gehört. *Gurgan*, wofür die Armenier, die ja öfter alterthümliche Formen wiedergeben, noch *Wrkan* haben, ist uns schon im 5. und 6. Jahrh. bezeugt durch Γεργῆ Priscus c. 33 (Dindorf p. 344); Γεργῆ Joh. Lydus 4, 75; Procop. Bell. pers. 1, 3 f.; syr. ܩܪܓܝܢ Julianos 183, 28. In dem phl. Tractat über die Städtegründungen (frühestens aus dem 8. Jahrh.) wird das Land ܩܪܓܝܢ geschrieben; diese Schreibung mag schon alt sein. Die Stadt *Weh-Artasir* in Kermān heisst arabisch *Bardasir* oder جواسير, دواسير d. i. die Wiedergabe von *Guasir*. Ebenso heisst das kermānische *Vologezokerta* ولاشکرد, ولاشکرد (Jaq. 4, 939, 13) heute *Gulaškard*; auch diese Form reicht vielleicht in alte Zeit. Denselben Namen trägt ein Ort bei Merv Jaq. 4, 297. Und selbst von dem berühmten *Veh-Artasir* (= Selencia am Tigris), jüdisch ܩܪܩܝܬܐ, syr. ܩܪܩܝܬܐ, sagt die auf authentischen Berichten aus der Umgebung des Heraklius beruhende Darstellung der Ereignisse des Jahres 628 bei Theophanes A M 6118, es heisse persisch Γωρτζορ. Man darf wohl annehmen, dass Leute aus gewissen Landschaften (wie die Balutschen) schon damals durchgängig aus anl. *v* immer *gu* machten.

¹ Heutzutage setzen die Araber für unser *g* (ital., franz. *g*) gerne ڭ; der Laut klingt für sie den Labialen ähnlicher als ihrem ڭ (engl. *w*). Die Syrer setzen für pers. *g* auch manchmal ڭ, wie die Griechen *g*.

² Tab. Übers. 46.

³ Das *Veh* ist da in das bei aramäischen Ortsnamen sehr beliebte *Be* 'Haus' (so meist gesprochen, wenn auch noch *Beθ* geschrieben) umgedeutet. Die Constanz dieser Schreibung seit dem 5. Jahrh. spricht am Ende doch dafür, dass diese Sumiten hier schon ganz wie np. *beθ* hörten.

Die Syrer haben die alte Form *Harē* (269) ܚܪܝܐ immer festgehalten. Die syrischen Christen haben es also noch gehört, als sie in Chorasān Kirchen gründeten (etwa im 3. Jahrh.).

Die hebr. und aram. Form ܚܪܝܐ entspricht der np. ܚܪܝܐ auch in Bezug auf das spirantische *y*¹ (269 f.).

Das sonst unbelegte *sitād* 'Preis' kann ich an der Stelle Daqiq's 3, 1526, 522 nicht anerkennen (271); der Dichter sagt einfach: ging wieder zu seinem Vater hin, stand da'. Müßige Versfüllung, wie sie das letzte Wort bietet, kommt im Schahm. oft vor. Die älteste Hdschr. (im Brit. Mus.) hat وايسٲاد.

Ich möchte wissen, ob wenigstens im älteren Np. nicht noch, wie in jüdischen Schriften, das gnädig sein² u. a. w. bedeutende Verbum ܚܪܝܐ lautete und ob die Aussprache ܚܪܝܐ (271), wenn sie überhaupt gebräuchlich war, nicht erst durch das heterogene, aber ihm in den Lauten und der Bedeutung nahe kommende ܚܪܝܐ 'schenken', verursacht worden ist. Ebenso vermüthe ich, dass die einzig richtige Aussprache ܚܪܝܐ war, entsprechend der phl. wie der jüdischen Schreibweise und der Etymologie aus *hu* + *māna(k)*; ܚܪܝܐ ist dann durch ܚܪܝܐ herbeigeführt, wenn anders das Wort nicht schon längst obsolet geworden war, als man irrtümlich ܚܪܝܐ vorschrieb (299). — Ich glaube, die Vocalisation ܚܪܝܐ ist ursprünglich (259), da es im Phl. ܚܪܝܐ heisst (Westr, Gloss. 242) und eine, freilich unbelegte, Nebenform ܚܪܝܐ ist. So wird denn auch Muwaffaq 38, 7 *guzand* vocalisiert. Auf ܚܪܝܐ (das durch das in einem neusyr. Dialect vorkommende ܚܪܝܐ repräsentiert wird) führte wohl ܚܪܝܐ 'beissen'. — Die Form, woraus np. *digar* entstanden, ist m. E. nicht *dudigar* zu sprechen (269), sondern *didigar*, da die Schreibung ܚܪܝܐ kein *i* enthält. Anl. *dei* wird regelrecht zu *di*: stand nun das *δ* zwischen zwei *i*, so konnte es leicht wegfallen. — Für den Namen زير ist durch die Reime bei Daqiq die Aussprache *Zarēr* gesichert; freilich könnte

¹ ܚܪܝܐ scheint weniger gut: s. Baxx zu Daniel 3, 10; das syr. *y* steht sicher, auch durch Barth. Gr. 1, 217, 21.

² Fables en langue chaldéenne vulgaire par Daoud l'aveugle (Mossoul 1896), p. 40. 135.

darum *Zarir* (272) doch das Richtige sein, denn für solche Namen hatten schon die alten Dichter keine sichere Tradition. Die gelbfärbende Pflanze زَرِّر (zu زَرْد?) hat (nach vielen Reimen) *z*. — Für *to*, *dō* an (273). Ich bin auch nach wie vor der Ansicht, dass die np. Nomina auf *-ō* durchweg *ō* hatten, entstanden aus mp. *ōk* (277). Die Ueberlieferung der Lexika hat für diese Frage wenig Werth. — Die gewöhnliche Negation lautet im Np. vor vocal. Anlaut wohl immer *nay*, nicht *nīy* (312). — Ist das *ē* in den (wohl modernen) jüdischen Formen des Präsens 2. sg. *ē*, 1. pl. *ēm* (312) echt oder handelt es sich da nur um eine ungenaue Punctuation? Es ist doch sehr unwahrscheinlich, dass da eine Vocalisation erhalten geblieben wäre, die schon das älteste Np. verändert hätte. — Für شُون = شَنِ (307) hätte ich gerne Belege. Bei dem Schwanken der Vocalquantität im Np., die auf einer gewissen Unbestimmtheit in der wirklichen Aussprache beruht haben wird, konnten Dichter in der Hinsicht allerdings manches wagen. Dahin gehört auch die Verkürzung des causativen *an* zu *an* (306) bei Verben, die sonst nicht in den Vers gegangen wären.¹ — Dass in *ܡܬܬܝܠܐ* (syr. *ܡܬܬܝܠܐ*) durch das sskr. *Bahtika* langes *ā* ‚erwiesen‘ sei (270), ist kaum richtig: die indische Form mag ja *ā* bloss als Vrddhibildung haben. Natürlich kann ich andrerseits durchaus nicht sagen, wann hier das ursprüngliche *ā* zu *a* verkürzt worden ist, das in *ܡܬܬܝܠܐ* vorliegt. *ܡܬܬܝܠܐ* in der Singanfa-Inscription könnte ja allenfalls noch langes *ā* haben. — Dass es eine np. Form *kim* für *kam* ‚wenig‘ gebe (286), bezweifle ich.

Vielleicht darf man einen *a*-Umlaut wie in *ܡܬܬܝܠܐ* *ܡܬܬܝܠܐ* auch in *ܡܬܬܝܠܐ*, einer im Syr. beliebten Form für *ܡܬܬܝܠܐ* np. *mōbād*, sehen, die durch Beibehaltung des *p* und *t* auf ziemlich alte Zeit hinweist; man könnte nämlich die im Buchphl. übliche Form ebenso gut *ܡܬܬܝܠܐ* wie *ܡܬܬܝܠܐ* lesen und das *h* hier, wie auch sonst, aus intervocalem *g* (*γ*) entstanden sein lassen. Freilich hat auch SALZMANN'S Meinung, dass *ܡܬܬܝܠܐ* nur ein alter graphischer Fehler für

¹ S. *Iran. Nationalreposit.* S. 60 (= *Grundriss* 2, 189) nr. 2.

zu sein scheine (260), viel für sich; es handelt sich ja nur um ein einziges Zäckchen.

Np. *šayagān* (289) ist sicher eine Ableitung von *šāyašya* = *šahi*, *šah*, also 'königlich'; ausser den Stellen bei VULLERS 398¹ unter 2 und 3 s. Nāsiri Chosrau, *Sefernāme* 22, 10 (شاهان = 'Königselle'); Wis uRāmīn 58 paen. 339, 3 v. u. Die bei VULLERS nicht belegte andre Form *šahagān* wird gesichert durch das bekannte مَرَوُ الشَاهِيان 'das königliche Merv' (im Gegensatz zum 'Fluss-Merv' *Marvi Rōd* مَرَوُ الرِّود). Selbst in der Bedeutung 'gratis', die شاهان in dem Verse bei Asadi 97 und bei VULLERS l. c. nr. 6 haben soll, liesse es sich schwer von شاهستان 'können'² ableiten.

Die Abstractbildung auf *šān* (281) ist in einigen jüdischen Schriften noch ganz lebendig, s. STADE's *Ztschr. f. alt. Wiss.* 1896, 232 ff. Sonst dürfte die Endung im Np. überall zu *š* verkürzt worden sein, ausgenommen in dem zweisilbig gewordenen *dāšān* (mehrmals Wis uRāmīn 103), syr. *dāšānā*, wofür im Judenpersisch die Neubildung מרשן מרשן MERX, *Archiv* (1869) 1, 402, 14; STADE's *Ztschr.* n. a. O. steht.

In den persischen Kurznamen auf *šī*, *š*³ möchte ich nicht mit SALEMANN 279 regelrechte Nominalsuffixe finden. Denn solche Koseformen auf *š* und ähnlich finden sich in den verschiedensten Sprachen: wie in den iranischen Dialecten und im Neusyrischen, so z. B. im Deutschen, Griechischen und Amharischen. Es sind zunächst Erzeugnisse des Kindermundes oder des sich diesem anpassenden Familiengebrauchs. Im heutigen Deutsch, das klangreiche Endungen vermeidet, wird so lieber *i* oder mehr *e* gebraucht (*Heini*, *Heine*, *Herne* u. s. w.).³

¹ Die Bedeutung 'gerieten' = شاهستان hat es bekanntlich erst später angenommen. RÜCKERT hat شاید mit 'geht an', باید mit 'steht an' *špā* wiedergegeben (*ZDMG.* 10, 210).

² Ich könnte meine Darstellung dieser Erscheinung (*Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.*, phil.-hist. Cl. cxvi, 387 ff.) jetzt vielfach vermehren und berichtigen.

³ Der Einfluss der kleinen Kinder auf die Umbildung der Sprachen ist n. E. noch viel mehr zu beachten, als bisher geschehen. Bei unsern Sprachen, die durch Litteratur und andre Ursachen eine feste Gestalt gewonnen haben, tritt er freilich

DARMESTETER's Etymologie von *zudān* (np. *zindān*) (282) wird bestätigt durch das mandäische *bōz zainā*, das ebenfalls 'Kerker' bedeutet und dem persischen Worte nachgebildet ist. Auch *زینهار* (das ich früher mit Unrecht aus dem Aramäischen ableitete) wird hierher gehören; s. Houx, *Etym.* nr. 527 und Fr. MÜLLER bei HIRSCHMANN, *Pers. Studien* S. 60.

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 (284) findet sich auch noch im Np. In dem alten Korāncommentar (*Journ. R. As. Soc.* 1894) ist *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* viel häufiger als das sonst übliche *𐭠𐭣𐭥𐭥*; es kommt auch im Bachtārname (cod. Leid.) und sonst vereinzelt vor. Es ist wohl eine Zusammensetzung mit *𐭠𐭣𐭥𐭥* 'gering, leicht' (übel-leicht = 'schwierig') und das bequemere *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* erst daraus entstanden.

Wie die durch das semitische *𐭠𐭣𐭥𐭥* u. s. w. ausgedrückte Subjectsform für 'ich' zu lesen sei, mag zweifelhaft sein. War es, wie wahrscheinlich, *az*, so war das gewiss nicht aus altpersischem *adam* entstanden (290), sondern aus einer Form wie dem *azm* des Aw. Das Phl. wie das Np. zeigt ja durchaus nicht bloss Formen, welche direct dem Altpersischen entstammen. Und dass im Phl. und Np. *z* je aus echtiranischem *d* (*δ*) geworden, ist durchaus nicht anzunehmen. *𐭠𐭣𐭥𐭥* (284. 290) ist entstanden aus *𐭠𐭣𐭥𐭥*¹ Muwaffaq 16, 9. 25, 3 v. u. 152, 10. 210, 7, das bei ihm mit *𐭠𐭣𐭥𐭥* (ohne *𐭠𐭣*) wechselt. So denn auch *𐭠𐭣𐭥𐭥* im Judenpersisch (und neusyrisch *gid*); also ganz regelmässig aus *yutā*. Die wunderliche Schreibung des Buchphl., die wie *𐭠𐭣𐭥𐭥* aussieht, wird doch, wie auch SALEMANN annimmt, nur eine Verschnörkelung von *𐭠𐭣𐭥𐭥* sein. So wird ja auch *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* für *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* geschrieben.

Dass die als Instrumentale dienenden Genitive der Personalpronomina durch die semitischen Formen mit der Präposition *𐭠𐭣𐭥𐭥* dargestellt werden, z. B. *𐭠𐭣𐭥𐭥* = *man* u. s. w. (290 u. s. w.), kommt wohl daher, dass auch im Aramäischen die Construction des Passivparticipi

nicht mehr stark hervor; die Lallwörter und die kindlichen Analogiebildungen werden da bald durch das Regelrechte ersetzt.

¹ So schon Houx, *Etym.* nr. 418.

mit *h* oft die active ersetzt, z. B. *qetl li* = np. *man kust* 'von mir ist getödtet worden' für *qetleš* 'ich habe getödtet'.¹

Era 'deswegen' (292), *araki*, *arak* 'weil' kommt in älteren np. Werken auch noch vor, z. B. im persischen Tabari und bei Näsiri Chosrau. In unseren Schahname-Texten habe ich es nicht mehr gefunden; da herrscht *azērā*. Später wohl nur noch *zērā*.

āi 'das heisst' (292) ist nicht iranisch, sondern arabisch *أَيُّ*. In dem Substantiven angehängten *-e* vor Relativsätzen sehe ich immer noch das *وحدت* *bi*. Dass es auch an Plurale tritt, z. B. *kasānē ki*, spricht nicht dagegen, denn auch sonst kann man ja z. B. *kasānē* 'einige Leute' sagen. Gegen die Auffassung als Demonstrativ spricht erstens die Suffigierung, da die Demonstrativa im Np. vor das Substantiv treten, dann, dass *-e* (wie *in*) auf das Nähere (*dieser*) weisen würde, während als Correlativa die aufs Fernere deutenden Demonstrativa (*der*, *jener*) zu dienen pflegen.

Ob das np. Verbum *tuxš* (*tuxš?*) dem Aw. bloss entlehnt ist (298), weiss ich nicht, aber das np. Partic. *tuxšā* ist sicher nicht echt np., sondern aus der zoroastrischen Kirchensprache genommen; die Belegstelle dafür ist von einem Zoroastrier.

Bei *zwap* hätte (303) die jüdische Form *zufz* (צפז Jes. 56, 10 u. s. w.) erwähnt werden können, die S. 260 und 262 weniger zweckmässig schlechtweg als np. bezeichnet wird. Die übliche np. Form ist übrigens wohl nur *zuspād*, nicht *zusbād*.

Sehr dankenswerth ist die am Schluss gegebene alphabetisch geordnete Liste von Ideogrammen mit ihrer Aussprache in Pāzend und Transcription sowie den np. Äquivalenten. Nur ist zu bedauern, dass SALEMANN nicht auch die Nomina in dies Verzeichniss aufgenommen hat.

Da superflua non nocent, spreche ich dem Verfasser noch einmal ausdrücklich meinen Dank für sein bedeutendes Werk aus.

Strassburg i. E.

¹ In den neuyr. Dialecten des Ostens hat diese Passivconstruction die active völlig verdrängt.

Die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra.

Von

Theodor Zacharias.

In meiner Uebersicht über die lexicographische Litteratur der Inder (in BÜHLERS *Grundriss* 1, Heft 3 B, Seite 32 f.) habe ich über die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra, vom Nighaṇṭuseṣa abgesehen, nur einen kurzen Bericht liefern können, da mir die Texte in schlechten Ausgaben vorlagen, und da mir zu der Zeit, wo ich jene Uebersicht schrieb, handschriftliches Material nur in geringem Maasse zugänglich war. Und doch hätten die Nachträge zum Abhidhānacintāmaṇi eine genauere Behandlung wohl verdient. Was ich früher versäumt habe, will ich jetzt nachholen. Ich benutze dazu hauptsächlich die folgenden Handschriften, die sämtlich aus der Bibliothek des Deccan College in Puna stammen:

1. Sammlung von 1875—76 Nr. 772: der Śeṣasamgraha des Hemacandra; 7 Blätter; die ersten beiden Blätter fehlen. Am Schluss: *śaṃpṭā ceyan catvāriṣṭadadhikacaturdaśakotajinabha-
vanavidhāpanasāradhānamānasaśri Kumārapāladeva nṛpadevaprati-
tibodhikarīśri Hemacandrasūri rācita (śat) saṣṭa Nāmaṃālā*.

2. Sammlung von 1872—73 Nr. 191: der Commentar des Vallabhagaṇi zum Śeṣasamgraha des Hemacandra; 59 Blätter.

3. Sammlung von 1873—74 Nr. 285: der Śīlōccha¹ des Jina-
deva Munīśvara mit dem Commentar des Vallabhagaṇi; 20 Blätter.

¹ Eine andere Handschrift des Śīlōccha ist verzeichnet bei Abaji Viśṇu-
Kathavate, *Report on the search for Skr. MSS.*, Bombay 1901, p. 21.

von denen nur das letzte von einer älteren Hand geschrieben ist; Blatt 1—19 sind von einer späteren Hand ergänzt und daher bei Weitem nicht so correct wie Blatt 20.

4. Sammlung von 1875—76 Nr. 773: die Śeṣasamgrahanā-mamālā des Śādhukīrti; 41 Blätter. Die sehr schön geschriebene Handschrift trägt das Datum Śaṃvat 1744 *varṣe devīya śaṣṭhaśudī 8 budhavarē*. Die vorliegende Copie — *prati¹ iyaṃ* — des Werkes ist gefertigt von Amaranandanagaṇi, einem Schüler des Rājasundaragaṇi.

Die genannten Handschriften werden aufgeführt in dem unentbehrlichen Catalogue of the Collections of MSS. deposited in the Deccan College by Śrīdhara R. BHANDARKAR, Bombay 1888, pp. 51. 68. 118; die beiden ersten Handschriften und die letzte auch in AURECHTS *Catalogus Catalogorum*.

Der Śeṣasamgraha des Hemacandra

liegt gedruckt vor in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von BÖHLINGK und RIEB (St. Petersburg 1847) S. 421 ff. und in dem Bombayer Abhidhānasamgraha, Band II (1896), Nr. 7. Der Titel des etwas mehr als 200 śloka umfassenden Werkes lautet kurz Śeṣāḥ (so BÖHLINGK a. a. O.), oder Śeṣasamgraha, oder auch Śeṣasamgrahasāroddhāra.² Der Titel Abhidhānacintāmaṇipariśiṣṭa in der Bombayer Ausgabe ist ohne Zweifel erfunden. BÖHLER (Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemacandra S. 33. 44. 82) nennt das Werk Śeṣākhyā Nāmamālā. Diese Bezeichnung ist dem ersten Verse des Werkes entnommen (siehe unten).

¹ *prati* = *pratikṛti*, Copie: WENZ, *Versuch einer* II, 1135, n. 1. Der Ausdruck *prati* begegnet auch im *Prabandhacintāmaṇi* p. 99, 16 (*prathamādarsiprati*); 100, 11 (*śūloprati*). TAWNER in seiner Uebersetzung des *Prabandhacintāmaṇi* p. 60, n. 3 vergleicht Gujarātī und Marāṭhī *prati* 'copy of a book'.

² So z. B. in der HULTZSCH'schen Handschrift Nr. 147 (siehe ZDMG. 40, 16), die sich jetzt in Oxford befindet und das Datum Śaṃvat 1453 trägt. Nach dem mir bekannten handschriftlichen Material ist der Śeṣasamgrahasāroddhāra von dem Śeṣasamgraha nicht verschieden. Anders AURECHT, *Cat. Cat.* I, pp. 662. 748.

Die Śeṣāḥ sind entweder als selbständiges Werk in den Handschriften überliefert, oder sie finden sich in den Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi, an den Stellen wohin sie gehören, eingefügt. BÖHLER lässt es dahingestellt sein, ob die Śeṣāḥ ursprünglich ein selbständiges Werk waren (a. a. O., S. 44). Ich möchte mit BÖHLER (Vorwort zum Abhidhānacintāmaṇi S. vii) annehmen, dass die Śeṣāḥ ein selbständiges Werk bilden. Ein solches Werk muss einen Einleitungsvers haben. Dass er in den beiden Ausgaben fehlt, liegt nur daran, dass der Text der Śeṣāḥ hier aus Handschriften des Commentares zum Abhidhānacintāmaṇi ausgezogen (*uddhṛta*) ist. In den Handschriften des Śeṣasamgraha lautet der Einleitungsvers:¹

*pratyapatyārhatāḥ siddhasāṅgaśabdānuśāsanāḥ |
śeṣākhyānāmamālāyā nāmaṇi pratanomy aham ||*

Ueber die Quellen, die er für seinen Śeṣasamgraha excerpiert hat, hat sich Hemacandra nicht näher ausgesprochen. Waren es Quellen, die ihm erst nach dem Abschluss des Hauptwerkes, des Abhidhānacintāmaṇi, bekannt wurden, oder waren es dieselben Quellen, die er für das Hauptwerk benutzte? — BÖHLER hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Śeṣākhyā Nāmamālā in sehr auffälliger Weise mit der älteren Vaijayanti des Yādavaprakāśa übereinstimmt (a. a. O., S. 35 f. 82; vgl. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1894, S. 822 f.). Dem gegenüber muss jedoch betont werden, dass Hemacandra sicher noch eine Reihe anderer, wie es scheint gänzlich verlorener, Quellen excerpiert hat.

Hemacandra überliefert in seinem Werke eine grosse Anzahl von seltenen,² bis jetzt zu einem grossen Theile unbelegbaren Wörtern.

¹ Dieser — von Vallabhaṅga ausführlich commentierte — Vers ist bereits mitgetheilt worden z. B. von WACK, *Verzeichnisse* II, 238, der auch bemerkt hat, dass das erste Hemistich mit dem ersten Hemistich des Abhidhānacintāmaṇi identisch ist.

² Hierher gehört z. B. das aus dem Werktitel Bharaṇakadvātrīpāṇikā bekannte Wort *bharapaka* Var. 90 ed. Bomb. (BÖHLER: *Bhāṭāraka*). Vgl. dazu ACHARYA, *Catal. MSS. Oxon.* p. 155, *ZDMG.* 14, 576; WACK, *Indische Streifen* I, 245. (*Bhāṭāraka* Hem. Śeṣāḥ 90 ed. BÖHLER kann nicht richtig sein, weil das Wort bereits im Hauptwerk, Abhidh. 356, aufgeführt ist).

Um so mehr ist es zu bedauern, dass noch keine brauchbare Ausgabe des Werkes erschienen ist. BÖRTLINGS Ausgabe ist nichts weiter als ein Abdruck der Śeṣāḥ nach einer einzigen, recht fehlerhaften Handschrift des Commentares zum Abhidhānacintāmaṇi, nebst Angabe der Strophen und Zeilen dieses Werkes, wohin die einzelnen Ergänzungen gehören. Doch muss, im Hinblick auf die lückenhafte Bombayer Ausgabe, anerkannt werden, dass BÖRTLING die Śeṣāḥ fast vollständig gegeben hat. Es fehlt — abgesehen vom Einleitungsverse, siehe oben — nur der erste Halbvers des Śeṣasamgraha:

nirvāṇe syāc chitūbhāvaḥ śāntir naiścintyam antikaḥ.

Die Bombayer Ausgabe ist fast fünfzig Jahre später als die Petersburger erschienen. Man sollte meinen, die Bombayer Herausgeber, Paṇḍit Śivadatta und Kāśmātha, hätten im Stande sein müssen, die Śeṣāḥ einigermaßen correct und vollständig zu geben. Das ist aber keineswegs der Fall. Zunächst fehlt ein Halbvers hinter v. 28 (BÖRTLING), einer hinter 90*; zwei pāda fehlen hinter dem Worte *śiva* 125; nicht weniger als drei Halbverse sind hinter 143* ausgefallen. Auch die drei Halbverse, die am Schluss der Petersburger Ausgabe stehn, hätten gegeben werden sollen, obwohl der letzte śloka (*iganta iti*), da er in den Handschriften mit *yad ānuh¹* eingeleitet wird, dem Hemacandra eigentlich nicht gehört. Ferner vermisst man in der Bombayer Ausgabe ungern die Angabe der Stellen des Abhidhānacintāmaṇi, die die Śeṣāḥ zu ergänzen bestimmt sind. Endlich ist im Einzelnen Vieles verfehlt, wenn auch nicht geläugnet werden soll, dass die Bombayer Ausgabe, der Petersburger gegenüber, einen grossen Fortschritt bedeutet. In v. 44 ed. Bomb. werden als Beinamen des Śiva *bhūrīr eko daśottamaḥ* gegeben. Man lese *ekadaśottamaḥ* (so richtig BÖRTLING). In v. 84 ed. Bomb. und BÖRTLING findet man *caṇḍako-lāḥalā* als Namen eines bestimmten musikalischen Instrumentes aufgeführt. Man ziehe die beiden Wörter in eins, *caṇḍa-kolāḥalā*, zusammen, wie es BÖRTLING im Petersburger Wörterbuch unter *caṇḍakolāḥalā* gethan hat; vgl. auch Vaijayanṭi 146, 252, wo

¹ *yad ānuh* uktavantaḥ prāśaṇḍ; Vallabhagaṇi.

OFFERT die richtige Lesung gibt. Unter den Wörtern für ‚Wind‘ v. 169 ed. Bomb. liest man *śucir cahalo naghaṭaḥ*. Die Wörter *cahāla* und *naghaṭa* (Varianten: *laghaṇṭa*, *laghaṭa*) sind neu. Die richtige Lesung ist *vaho lolaghaṇṭaḥ*;¹ vgl. schon BÖRTLINER v. 170: *baho lolaghaṭaḥ*.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, dass auch die Bombayer Ausgabe unseren Anforderungen in keiner Weise genügen kann. Eine zuverlässige Ausgabe der Śeṣaḥ ist ein dringendes Bedürfniss. Ausserdem sollten alle Wörter, die Hemacandra überliefert, auch wenn sie sich nicht belegen lassen, in unsere Sanskritwörterbücher aufgenommen werden. BÖRTLINER hat allerdings, soweit ich sehe, die meisten Śeṣa-Wörter in den Petersburger Wörterbüchern verzeichnet; aber viele erscheinen hier in ganz falscher Form² — was bei dem Zustand der Handschrift, die er benutzte, nicht zu verwundern ist. Eine ganze Anzahl von Wörtern und Bedeutungen, die Hemacandra thatsächlich überliefert, würden bei BÖRTLINER auch dann fehlen, wenn er alle Śeṣa-Wörter, die er in seiner Handschrift vorfand, in seinen Wörterbüchern aufgeführt hätte. KUMAR hat in dem Index zu seiner Ausgabe des Uṣadigapasaṭra (1895) den neuen, d. h. den in BÖRTLINERS kürzerem Wörterbuche nicht enthaltenen Wörtern ein Sternchen vorgesetzt. Bei einigen von diesen Wörtern sind die Sternchen insofern nicht ganz berechtigt, als die Wörter sämtlich in dem bereits 1847 herausgegebenen Śeṣasamgraha des Hemacandra vorkommen und mithin in den Petersburger Wörterbüchern stehn sollten. Wenn sie bei BÖRTLINER fehlen, so erklärt sich das aus der schlechten Beschaffenheit seiner Handschrift,³ die ihm die richtigen Wortformen nicht immer darbot. Oder BÖRTLINER hat richtige Wörter vermutlich aus dem Grunde nicht in seine Wörterbücher aufgenommen, weil er die Formen für falsch hielt. Zuweilen

¹ *lola ghaṇṭā amāt, lolaghaṇṭaḥ*; Vallabhagaṇi.

² Am *śuciharekakhā* bei BÖRTLINER (PIWB.) mache man zwei Wörter: *śucihā* und *ekakhā*. Auch die Bombayer Ausgabe der Śeṣaḥ hat noch die falsche Lesart; nur die Variante *śucidar ekakhāḥ* kommt der richtigen Lesart ganz nahe.

³ Vgl. BÖRTLINER, Vorwort zur Ausgabe des Abhidhānacināṃpi S. 2.

handelt sich auch nur um Eigentümlichkeiten der Orthographie. Die Wörter, die ich mir notiert habe, sind die folgenden:¹

**idvatsara* und **idvatsara* (eine Art) Jahr, Hem. Up. 439 (Commentar). Auch Śeṣasaṃgraha 25 (*idvatsara* die Ausgaben). Vgl. BÖHTLINGK unter *idvatsara* und *idvatsara*.

**uccaliṅga* Granatbaum Up. 105; auch Śeṣasaṃgraha 126, wo beide Ausgaben fehlerhaft sind (ed. Bomb. fast richtig *uccaliṅga*), und wo die Bedeutung des Wortes allerdings abweicht; siehe BÖHTLINGK unter *kūccaliṅga*.

**uśa* Nacht Up. 971; auch Śeṣasaṃgraha 18, wo BÖHTLINGK *umā*, die ed. Bomb. *uśā*. Man lese *uśā*.

**ekānāsi* ein Name der Stadt Ujjayanti Up. 708; vgl. *ekānāsi* ein Name der Göttin Durgā Śeṣasaṃgraha 55 ed. Bomb.; so auch Vallabhaṅgi, der sich ausdrücklich auf Upādigayasūtra 708 beruft. Dennoch könnte die von BÖHTLINGK gegebene Wortform *ekānāsi* die richtige Lesart sein.

**ghasuri* Feuer Up. 699; auch Śeṣasaṃgraha 168, wo beide Ausgaben fehlerhaft. Die richtige Lesart steht in der Bombayer Ausgabe unterm Text (S. 6, Anm. 9).

**coraḍa*² Dieb Up. 171; auch Śeṣasaṃgraha 93, in beiden Ausgaben.

**puṭṭisa*³ eine Art Waffe Up. 579; auch Śeṣasaṃgraha 147 (beide Ausgaben).

**bharbhari* Name der Lakṣmī Up. 9; Śeṣasaṃgraha 76 (beide Ausgaben).

**mayuka* Hitze Up. 51; vgl. *mayuka* Pflanz Śeṣasaṃgraha 188 ed. Bomb.; BÖHTLINGK: *mayūka*. Vallabhaṅgi leitet *mayuka* von der Wurzel *mī* 'prakṣepaye' ab (*minoty ahin mayukaḥ*) und beruft sich dabei auf Upādigayasūtra 51.

¹ Den Śeṣasaṃgraha citiere ich immer nach der Ausgabe von BÖHTLINGK.

² Zur Bildung des Wortes vgl. Pischel, *Grammatik der Prākṛit-Sprachen*, S. 599.

³ Zur Orthographie des Wortes vgl. Gött. Gel. Anzeigen 1898, 472.

**vappa* Vater Up. 296; auch Śeṣasamgraha 116 ed. Bomb. (BÖHTLINGK: *vāpya*). Man vergleiche *vapra*,¹ das, nach den Lexicographen, auch ‚Vater‘ bedeuten soll. Einen Beleg — der ohne Zweifel aus der Mañkhaṭikā stammt — findet man im Commentar zum Anekārthasamgraha II, 442.

**siṅghānaka*² Rotz, Schleim Up. 71. Auch Śeṣasamgraha 105, nach Vallabhagaṇi; die Ausgaben schreiben *siṅghānaka*.

**danuṣa* ein Rakṣasa Up. 557. Auch Śeṣasamgraha 36 ed. Bomb.; BÖHTLINGK: *danuṣa*.

Eine neue Ausgabe des Śeṣasamgraha wird sich, da selbst die ältesten mir bekannten Handschriften des Textes nicht frei von Fehlern sind, auf einen Commentar gründen und diesen Commentar vollständig zum Abdruck bringen müssen. Dass mehrere Commentare existieren, ist möglich; mir ist nur einer bekannt geworden,

Der Commentar des Vallabhagaṇi³ zum Śeṣasamgraha, Śeṣasamgrahapikā oder Śeṣasamgrahadīpikā genannt; verfasst im

¹ Es sei auch an *ḍappa* ‚Vater‘ erinnert, das auf Inschriften häufig vorkommt (z. B. *ḍappabhaṭṭārakapādabhaṭṭa* Epigraphia Indica IV, 144, 1); vgl. FLEET, The meaning of *ḍappa* and *ḍina*, Indian Antiquary XV, 272 ff. (Corpus Inscriptionum Indicarum III, 186 ff.). FLEET hat ganz übersehen, dass es einen Lexicographen gibt, der das Wort *ḍappa* mit der Bedeutung ‚Vater‘ überliefert. Hemacandra erklärt in seiner zu wenig gekannten und zu wenig benutzten Deśanāmāliḥ p. 213, 3 ed. FISCHEL *ḍappa* mit ‚Soldat‘, fügt aber hinzu, dass das Wort nach Anderen ‚Vater‘ bedeutet. Vgl. noch *bāpo* (v. l. *ḍappa*) *vidvān bāpopatepi vidvān* der Vater ist gelehrt, der Sohn des Vaters ist auch gelehrt Prabandhacintāmaṇi 39, 10.

² Vgl. FISCHEL, Grammatik der Prākṛt-Sprachen S. 185.

³ Ich nenne den Commentator Vallabhagaṇi im Anschluss an GOLASTYCKE Dict. s. v. Abhidhānacintāmaṇi, an BHANDARKAR, Report für 1883–84 S. 126, und an AUFRICHT Cat. Cat. I, 553. Bei AUFRICHT heisst er auch Vādīr Vallabha und Śrīvallabha (I c, p. 562–574). Diese drei Namen sind Bezeichnungen ein und derselben Person und müssen daher bei AUFRICHT zu einem einzigen Artikel vereinigt werden. Śrīvallabha ‚der Günstling der Glücksgöttin‘ ist ohne Zweifel der eigentliche Name unseres Commentators. Vgl. besonders Śrīvallabhavākya in dem fünften Vers am Schluss des Durgapada-prabodha bei WENCK, Verz. II, 251 und in dem zweiten Einleitungsvers zum Sāradhāra bei BHANDARKAR, Rep. für 1883–84 S. 438.

Jahre¹ Sapvat 1654 = A. D. 1598 in der Stadt Vikramapura² unter der Regierung des Fürsten Rājasīpha.³ Diese genauen Angaben finden sich in einer aus 28 Versen bestehenden Praśasti, die Vallabhagapi seinem Commentare angefügt hat. Von weiteren Mittheilungen aus dieser Praśasti kann ich hier absehn. Die Namen,⁴ die Vallabhagapi nennt, und die Thatsachen, die er anführt, sind fast alle bereits bekannt aus seiner Praśasti zum Sāroddhāra,⁵ aus

¹ In Worten: *śatāṅgulamanukhā* (4) *śulka* (5) *śāpūtrāṇāṃ* (6) *śloka* (1). Zur selben Zeit — und an demselben Orte (Vikramanagara) — schrieb Jñānavimalagapi, der Lehrer des Vallabhagapi, den Commentar zum Śāldabhāṣapraśāsa des Mahāvīra: KILMORR, *Ind. Ant.* xix, 39, Nr. 77. Auch die Commentare des Gṛhāvīra und des Sumativijaya zum Raghuvamśa sind in Vikramanagara entstanden: *Notices of Śkr. MSS.* ix, 162 f.; Raghuvamśa ed. G. R. NARAYANAN, Bombay 1891. Preface, p. 12.

² *śrīvijaya* ganz Vikramanādhya. Unter Vikramapura ist Bikaner zu verstehen (so schon PATERSON, *Second Report*, p. 66), wo ein Rājasīpha von 1573—1631 regierte: siehe PRINCEP, *Useful Tables* ed. THOMAS p. 259, und Ten bei WENZ, *Vorz.* II, 1207 (Zusatz zu S. 268). — Ist Vikramapura (=nagara u. a. w.) jemals s. v. a. Ujjayini? An der einzigen Stelle, die Büttlich unter Vikramapattana = Ujjayini citiert (HALL, *Contributions* p. 71), ist unter der Stadt des Vikrama sicher Bikaner zu verstehen: denn der König Gajasiṃha von Vikramapattana, den HALL nennt, regierte zu der von HALL angegebenen Zeit (1774) in Bikaner; siehe PRINCEP s. a. O. und vgl. auch HALL s. a. O., p. 202. Man berichtige danach die Angabe, dass Vikramapattana = Ujjayini ist, in den *Notices of Śkr. MSS.* II, 250 und bei AUPRECHT, *Col. Cat.* I, 502. — Vikramapura ist nicht der ständige Wohnort des Vallabhagapi gewesen. Seinen Commentar (Durgapadaprabodha) zum Līṅgānūśāsa des Hemacandra schrieb er in Yodhapura unter der Regierung des Sūryasiṃha im Jahre 1605, den Commentar (Sāroddhāra) zum Abhināśaśāstram ebendasselbst im Jahre 1611; s. WENZ, *Vorzeichen* II, 250 f. und BRANDENKAR, *Report* für 1883—84, p. 126.

³ *śrīvikramanagarāśāstrānāṃvikramarājasiṃha* purāṇa. Wörtlich dieselbe Angabe (man setze nur *śrī* für *apostroph* ein) in Vers 15 der Praśasti des Gopavīra zu seiner Dāmayantīśāstrā, bei BRANDENKAR, *Report* für 1883—84, p. 451. Die Worte bedeuten aber sicher nicht „while Vikramarāja of the family of Vikrama was king“, wie bei BRANDENKAR p. 143 übersetzt ist. — Ueber Rājasīpha (Rai Singh), der ein General in der Armee des Großmoguls Akbar und mit diesem auch verschwägert war, sind wir namentlich aus muhammedanischen Quellen unterrichtet; vgl. z. B. Ain-i-Akbari, translated by HODGKINS, I, 367 ff. Kurz über Rājasīpha MALLAN, *An historical sketch of the native states of India* (1876), p. 112—13.

⁴ Vallabhagapi führt die folgenden geistlichen Oberhäupter des Kharatara-grotha auf: Abhayadeva, Jinahapa, Jinamāyika, Jinacandra, Jinasiṃha, Jinarāja.

⁵ Mitgeteilt von BRANDENKAR, *Report* für 1883—84, S. 438 f.; vgl. S. 126.

Die Werke und Schriftsteller, auf die sich Vallabhagani in seinem Commentar beruft, sind die folgenden:

Ajaya, Amara, Amaratikā, Indu, Kavikalpadrumadhampatṭha, Kṛasvāmin, Khaṇḍakhadyaka (*vādyaka MS.), Gita, Gauḍa, Durga, die Nairuktāḥ, verschiedene Purāṇa (beim Namen werden genannt: Nāradya,¹ Padmapurāṇa, Bhāgavata, Mārkaṇḍeya, Viṣṇupurāṇa), Bhāguri, Bhārata, Bhārgava(?), die Brhadvytti zum Siddhahemacandra-vyākaraṇa, Bhoja, Maṅkha, Manu, Maheśvara (Viśvakośa), Māla, Vāṇamāla, Varāhamihira, Vācaspati, Vaijayanṭi, Vaijayanṭikāra, Vyādi,² Śrīpati, Halayudha.

Der Śiṣoṇcha des Jinadeva Munīśvara mit dem Commentar des Vallabhagani.

Der Śiṣoṇcha ist bis jetzt, meines Wissens, zweimal gedruckt worden: in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von Rām Dās Sen, Calcutta 1878, S. 219 ff., ohne Nennung des Verfassers (ed. Calc.³), und im Abhidhānasamgraha, Nr. 11, Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 1896 (ed. Bomb.⁴).

Der Autor, Jinadeva, hat seinen Namen und das Datum der Abfassung seines Werkes in einem Schlussverse angegeben, der in

¹ Der Monat Kārttika heisst *aitra* (Samskṛta 23), weil in diesem Monat Pfüge (*aitra*) geschenkt werden; Vallabhagani: *Kārttikamāse hi Śaivānāma bhavacogotribhūṣaḥ kalindya dīpāya dīyate; yad aīṭya Nāradyapurāṇe; ekāntarepūrāṇeṣu aīṭya apāra pradīpayaḥ | samastāḥ kāmācāryaḥ śaṅgāḥ cāṅgikāḥ kṛhātā āi.* (Der Ausdruck *ekānta-ācāryaḥ* begegnet auch Prahāṇācintāmaṇi 43, 16.) Ueber die Stille, auf die Vallabhagani anspielt, habe ich nichts ausfindig machen können. Doch vgl. insbes. Būttan, ZDMG. 46, 78 = *Epigr. Indica* II, 265; Kunt. *Der Buddhismus auf seine Geschichte in Indien* II, 268 u.; 367. Ueber ein *kalapāṇḍita* vgl. Hemadri I, 291 ff. (Auszug aus dem Bhaviṣyottara-purāṇa).

² Bei der Erklärung des Wortes *puskara* 'See' citiert Vallabhagani aus Vyādi: *Sopanoḍḍipāḥ ca nāḍḍagaṇaḥ pūṣṇanī salataḥ grahāni* und gleich darauf bei der Erklärung von *brahman* 'See': *śvabhetāt pūṣaḥ tanyā āṅgante ca rāṣṇaḥ | śaṇṇī dāḍāḥ mūḍhaḥ tanyāḍāḥ mūḍhaḥ | cātāḍāḥ pūṣaḥ jyaṣṭhe nāḍḍamāḥ-ḥḥḥ tathā | pūṣāḍāḥ tē āṅgāḥ pūṣāḍāḥ tathāḥ | Kārttikāḥ tē ekāḍāḥ lāṅgāḥ tanyā tanyā upi | mūḍgaḥ tē dāḍā cūḍhāḥ tanyā tanyā ca pūṣāḥ | pūṣaḥ tanyā pūṣāḥ mūḍāḥ tanyā tanyā lāṅgāḥ rāṣṇāḥ. Diese Citate beweisen, dass das Lexicon des Vyādi sehr ausführlich gewesen sein muss; vgl. Būttans *Grundriss* I, 2 B, Seite 7.*

der ed. Calc. gänzlich fehlt und in der ed. Bomb. folgendermassen lautet:

Vaḥkrame 'bale trivaseindumite(?) radhadyapakṣatau |
grantha 'gaṇḍa dadṛbhe śrīmajjīnadecamuniśvaraḥ |

Im vierten pāda schreibe man *Jinadevamuniśvaraḥ* und das Datum ändere man um in *trivāśendra* (*tri* = 3, *vāśa* = 3, *indra* = 14). Der Śīlōṇcha ist demnach im Vikramajahre 1433 = A. D. 1376 — 77 abgefasst.

Es fragt sich jetzt: mit welchem von den verschiedenen Trägern des Namens Jinadeva, die KLATT in seinem *Jaina-Onomasticon* (1892) S. 23 auführt, haben wir unseren Autor zu identifizieren? — Vallabhaḡaṇi im Commentar zum Śīlōṇcha bezeichnet den Jinadeva als einen Schüler des Jinaprabha aus dem Vṛddhetara-Kharataragaccha. Wenn wir annehmen dürfen, dass in diesem Gaccha-Namen *vṛddhetara* vom alten verschieden¹ für *laghu*² gebraucht ist, so kann Vallabhaḡaṇi nur den Jinadeva im Auge haben, der, nach KLATT, dem Laghu-Kharataragaccha angehört, zwischen Jinaprabha und Jinameru steht und der dritte Nachfolger des Jinasiṃha ist. Dieser Jinasiṃha gründete die Laghukharatarasākhā im Jahre Saṃvat 1331 (KLATT, *Ind. Ant.* xi, 249; WEBER, *Verzeichnisse* ii, 1046). Die einzige Quelle, wo KLATT den Jinadeva aus dem Laghukharataragaccha gefunden hat, ist die Prāsasti des Cāṇtravardhana zu seiner Raghuvamśaṭkā, in der Ausgabe des Raghuvamśa von G. R. NANDANORAN,³ Poona 1885, *Preface*, p. 4. Hier findet sich die folgende Liste von Lehrern mitgeteilt: Jinasiṃha, Jinaprabha, Jinadeva, Jinameru, Jinahita, Jinasarva, Jinacandra, Jinasamudra, Jinatilaka, Jinarāja. Das Datum, das KLATT für Jinadeva gibt (about Saṃvat 1385), scheint mir etwas zu hoch gegriffen zu sein. Nicht nur deshalb, weil der Śīlōṇcha des Jinadeva erst vom Saṃvat-Jahre 1433 datiert ist: schon die Zeit des Jinaprabha, des Lehrers des Jinadeva, ist von KLATT nicht richtig angesetzt worden. Nach *Onomasticon* S. 12 (vgl. *Ind.*

¹ Vgl. *laghu* 'jünger' bei BÖTTINGER; z. B. in *laghuhārāṭṭh*.

² Ich benutze die zweite Auflage dieser Ausgabe, Bombay 1891. Vgl. dasselbst

Seite 11, Anmerkung.

Ant. 28, 171) lebte und schrieb Jinaprabha, ein sehr fruchtbarer Schriftsteller,¹ zwischen Saṃvat² 1349 und 1369. Danach PETERSON, *Fourth Report* (1894) p. xxxvii: His (Jinaprabha's) known dates range from Saṃvat 1349 to Saṃvat 1369. Allein PETERSON selbst hat diese Angabe bald darauf, *Fifth Report* (1896) p. xxii, richtig gestellt, ebenso auch BÜHLER in einer seiner letzten Arbeiten: A Legend of the Jaina Stūpa at Mathurā, Wien, 1897, S. 2 f. — *Indian Antiquary* 27, 50 f. (vgl. daselbst auch 26, 194). Der Tīrthakalpa des Jinaprabha ist nach BÜHLER zwischen den Jahren Saṃvat 1384 und 1389 abgefasst. Demgemäss muss Jinaprabha weiter hinaufgerückt werden. Dasselbe, meine ich, wird auch von seinem Schüler Jinadeva und von dessen nächsten Nachfolgern zu gelten haben.³

Der Śīloṅka des Jinadeva umfasst 139 Verse. Der Stoff ist genau so angeordnet wie im Abhidhānacintāmaṇi; der Śīloṅka ist mithin in sechs kāṇḍa eingeteilt. Was den Inhalt des Werkchens betrifft, so hat sich Jinadeva darauf beschränkt, die Nachträge oder Zusätze in Hemacandras grossem Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi in Verse zu bringen.⁴ Diese Zusätze — die von den eigentlichen, metrischen Śeṣaḥ verschieden sind und mit diesen nicht verwechselt werden dürfen — sind, mehr oder weniger vollständig, mitgeteilt in den Auszügen aus dem Commentar zum Abhidhānacintā-

¹ Die Nirṇaya Sāgara Press hat im Jahre 1900 angekündigt, dass der dritte Teil des Abhidhānasūpraha unter Anderem den bisher ganz unbekannten Haimānēkārthasūprahāṇa (also ein Supplement zu dem homonymischen Wörterbuch des Hemacandra), verfasst von einem Jinaprabhasūri, enthalten wird. Vermutlich ist dieser Jinaprabha mit dem Lehrer des Jinadeva identisch.

² Oder Saṃvat 1363—69, nach Onomasticon S. 40.

³ Für Jinadeva und dessen Nachfolger — von Jinamara bis Jinarāja — gibt KLATT die Daten Saṃvat 1385, 1405, 1425, 1445, 1465, 1485, 1505, 1525, d. h. er teilt einem jeden zwanzig Jahre zu. Es versteht sich wohl von selbst, dass diese Daten nur annähernd richtig sein können, was ja auch KLATT unter Jinadeva, Jinacandra und Jastilaka ausdrücklich bemerkt (Onomasticon S. 23, 18, 21).

⁴ Vallabhagani sagt bei der Erklärung des Titels Śīloṅka: *Śīloṅka uāha, śīloṅka illoṇa kalyāṇilīlāṇa. Ite Hemacandraśāstrakṛtābhidhānacintāmaṇināmnānāṇṛtyaśāstrakṛtābhidhānacintāmaṇi, tasya uāhaṇṇaṇṇa caryāṇṇa śīloṅkaṇṇa.* (Beachte caryāṇṇa und vgl. Haimadhānpārāyaṇa I, 204 p. 29, 1 KLATT.)

mañi in BÖHLINGERS Ausgabe dieses Werkes S. 289 ff. und im Abhidhānasamgraha Nr. VI, Bombay 1896. Wir finden z. B. bei BÖHLINGER S. 329 f. unter Strophē 338—40 die Nachträge *stanapo 'pi, kṛapo 'pi, yauvaniko 'pi, daśamistha ity api*. Daraus hat Jinadeva folgenden Vers gemacht (Śiloṅha 21):

stanamdhaye stanapaś ca kṛapaś cābhidhāyate |
tārūṇyaṃ syād yauvanikā daśamistho jarattaraḥ ||

Die Verdienste also, die sich Jinadeva um die Sanskritlexicographie erworben hat, sind sehr gering, und seine Arbeit würde wahrscheinlich für uns ganz wertlos sein, wenn eine vollständige und zuverlässige Ausgabe der Abhidhānacintāmañivṛtti vorhanden wäre. Da Letzteres nicht der Fall ist, so wird es gestattet sein, hier zwei von den Wörtern, die Jinadeva überliefert, herauszuheben: *jhampāna* und *lumbi* (*lumbi*).

Das erste Wort wird im Śiloṅha Vers 65 (*jhampānam yāpyayānavat*) als ein Synonym von *yāpyayāna*, Sänfte, aufgeführt. Vallabhaḡapi leitet *jhampāna* von der Wurzel *jham* 'essen' mit dem Suffix *āna* (Hem. Up. 278) ab, wobei das *p* unerklärt bleibt. Ohne Zweifel gehört *jhampāna* zu der grossen Klasse von vulgären Wörtern, die ins Sanskrit eingedrungen sind; vgl. z. B. THURTELL, *Indian Antiquary* XI, 297^b. Bekannt ist *jhampāna*, in der Form *jampana*, aus der 25. Erzählung der Bharata-kadvātrimśikā, vgl. das Verzeichnis der Oxforder Sanskrithandschriften S. 156 und WEBER, *Indische Streifen* I, S. 250. Dass *jhampāna* die richtige Form des Wortes ist, hat bereits AVARUCHI im Festgruss an RUDOLF v. ROTHS (1893) S. 129 bemerkt, der hinzufügt, dass das Wort so (*jhampāna*) im Commentar zum Abhidhānacintāmañi und von RAYAMUKUṬA im Commentar zum Amarakośa geschrieben werde. Was wir als selbstverständlich voraussetzen müssen, da die Abhidhānacintāmañivṛtti die Quelle des Śiloṅha ist, wird uns hier von AVARUCHI bestätigt: Hemacandra hat *jhampāna* im Commentar zu Abhidh. 758 als ein Synonym von *yāpyayāna* (und *śibika*) 'Sänfte' verzeichnet.

¹ Lies *yauvanikā*. So richtig Abhidhānasamgraha Nr. VI, p. 17, n. 2.

Ich wende mich zu *lumbi* (*lumbi*).

Das Wort *lumbi* ist, meines Wissens, zuerst im *Saptaśatakam* des Hāla (Leipzig 1881), Vers 322, aufgetaucht. In der Anmerkung zu der Stelle teilt WEBER mit, dass „das sonst unbekannte *lumbi*“ mit *stavaka* (Büschel) erklärt wird und meint, das Wort könne von der Wurzel *lamb* „herabhängen“, mit Trübung des *a* zu *u*, herkommen.

LEHMANN im Glossar zum *Aupapātika Sūtra* (Leipzig 1883) S. 139 unter *piṇḍi* sagt, dieses Wort solle einen „dichten Strauss“ bedeuten; es werde auch mit *lumbi* erklärt, „was aber selbst unbekannt ist“.

Hier will ich noch anführen, dass KOXOW neuerdings in seiner Ausgabe der *Karpūramañjarī* (1901) S. 201 *lumbi* unter den seltenen und provinciellen Wörtern, die *Rajaśekhara* gebraucht, genannt hat. Ob gerade *lumbi* diese Auszeichnung verdient, muss ich dahingestellt sein lassen.¹

Ich werde jetzt zeigen, dass *lumbi*² in BÖTLINGERS Ausgabe des *Abhidhānacintāmaṇi*, St. Petersburg 1847, enthalten ist — freilich in corrupter Gestalt.

Hemacandra *Abhidh.* 1126 lehrt fünf Wörter mit der Bedeutung „Büschel, Blütenbüschel“: *gucche gutsustavakagutsakāḥ | gulūṇchāḥ*³

¹ Dasselbe gilt von mehreren andern Wörtern, die KOXOW anführt; vgl. z. B. zu *riśchola* meine Bemerkungen in *Bertramsmanns Beiträge* 2, 132 f. Ebenfallselbst Seite 128 habe ich für das von LAXMAN (*Karpūramañjarī* p. 201) besprochene Wort *kālākṣarika* einen Beleg aus der *Viddhāśālābhāṣṭikā* beigebracht.

² Zu dem Worte *lumbikā* im Petersburger Wörterbuch (auch *Vaijayanī* 147, 270) bemerke ich, dass es im *Sahasraṅgraha* 87 ed. Bomb. und bei *Vallabhagani* *lumbikā* lautet. Vgl. Hem. *Dhātup.* I, 766.

³ Die Form dieses Wortes schwankt zwischen *gulaṇcha* und *gulaecha*. Die Bildung der Form *gulaṇcha* wird von Hemacandra, Up. 129, gelehrt; *gulaecha* steht im Commentar zu Hem. *Ling.* I, 2 S. 33 FRANK, so auch *Pāṭyakaṇḍī* 139 (aber v. l. *gulaṇcha*). Die Form *gulaṇcha*: *Trī.* II, 4, 5 ed. Bomb., *Hārāvalī* 141 (ed. Bomb.) v. l.; Hem. *Doṣānamāla* p. 103, 3 *gulaṇcha gūcha ūl sapakṣānamāḥ*; die hier erscheinende seltene Wortform *gūcha* (für *guccha*) auch Hāla 533 v. l. und Hem. *Abhidh.* 1126 ed. Bomb. (BÖTLINGER: *guccha*). Ueber das Schwanken zwischen *sch* und *ech* in den genannten Wörtern vgl. *Pāṭhak*, *Indian Antiquary* XI, 273, n., der für *pūcha* (statt *piecha*) eine seltsame Erklärung gibt, und *Piscum*, *Grammatik der Prākṛit-Sprachen* §. 74 S. 67. Da ein Beleg für das seltene Wort *gulaecha*, soviel ich sehe, noch nicht gegeben worden ist, so bemerke ich, dass es bei dem

(ed. Cale. und ed. Bomb. wohl richtiger: *guñche gucchastabakagutra-kah*). Im Commentar S. 392 BÖHLINGEK fügt er hinzu: *guluñchulañchāpi*. Man verbessere *guluñchulumbi* und übersetze: auch *guluñchu* und *lumbi* bedeuten „Büschel“.

Die Verbesserung ist durchaus sicher: denn wir finden *lumbi* auch bei Jinadeva, Śīloñcha 100 f. Die ed. Cale. liest hier: *stabake punaḥ | vyatumpatumpau*; die ed. Bomb.: *stabake punaḥ | gulūñchalūñchyau*.¹ In der mir vorliegenden Handschrift der Śīloñcha-ika sind vom Text nur die Worte *stabake punaḥ* erhalten; der Commentar aber — der besser, als die besten Handschriften des Textes, geeignet ist die Frage nach der richtigen Form eines Wortes zu entscheiden — lautet:²

gudḡate guluñchuḥ, kecayubhuraṅgacadharyacādaya iti upratyaye nipatyate (vgl. Hem. Up. 126 und 746); *lūbu tubuḥ ardane, lumbayati lumbiḥ, vcarebhya ir iti iḥ* (Hem. Up. 606). Vgl. Haimadhatupārāyaṇa I, 369 und x, 111, wo, wie hier, *lumbi* nach Hem. Up. 606 gebildet wird.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass auch Śādhukīrti in der noch zu besprechenden Śeṣasamgrahanāmamālā für *lumbi* eintritt: *gucche tu guluñchur lumbir ity api* (iv, 131).

Das Wort *lumbi* gehört zu den Wörtern, bei denen Hemacandra schwankte, ob er sie für Sanskrit- oder Prakritwörter, für sogenannte *deśīśabdāḥ*, halten und ausgeben, ob er sie in seine Sanskritwörterbücher oder in sein Prakritwörterbuch, die *Deśnāmamālā*, aufnehmen sollte. Beispiele habe ich in meinen Beiträgen zur ind. Lex. S. 55 f. gegeben. Auch *lumbi* (*lumbi*) — sicherlich ein *deśīśabda* — erscheint nicht nur in dem Nachtrag zu Abhidh. 1126, wie gezeigt wurde, sondern auch *Deśn. vii, 28*, wo das Wort zwei Bedeutungen, *sta-*

Mahākavi Māgha, Śiṣup. xii, 37, vorkommt; vgl. auch Śāhḍṛayaṇīā II, 12: *kusma-gulucchoḥ stabakuḥ*.

¹ Die Wortform *guluñcha* kann hier unmöglich richtig sein, da Hemacandra Abhidh. 1126 diese Form bereits gelehrt hat. Das hätten die Bombayer Herausgeber des Śīloñcha bedenken sollen. Richtig ist allein *guluñchu* Schol. Hem. Abhidh. 1126 S. 392 BÖHLINGEK.

² Das Wort *stabaku* erklärt Vallabhagāṇi im Anschluss an Hem. Up. 27.

baka 'Büschel' und *lata* 'Schlingpflanze', erhält. Als Autor gebraucht Hemacandra *lumbi* dementsprechend teils im Sanskrit, teils im Prākṛit: im *Parīṣiṭṭapārvaṇ* viii, 173, 174, 179, wie BÖHTLINGER¹ nachgewiesen hat, und im *Kumārāpalacarita* i, 21, wo der Commentar das Wort mit *phalasamūha* erklärt.

Wenn Hemacandra *lumbi* im Sanskrit gebrauchte, so hat er darin, wenn ich nicht irre, einen Vorgänger gehabt. BÖHTLINGER, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* vii, 389, citiert ein Wort *lambi* 'ein blühender Zweig' aus dem Haravijaya des Ratnākara (*aurapādapalambamānalamhīparāga*, der Blütenstaub der blühenden Zweige, die von den Götterbäumen herabhängen, 5, 87). Bedenkt man nun, dass der Haravijaya, wenigstens ursprünglich, in Śāradaschrift niedergeschrieben war, und dass in dieser Schrift *la* und *lu* leicht verwechselt werden können; ferner, dass die Erklärung von *lambi* mit *kuzumamayi śākhā* in dem Commentar des Alaka sehr gut auch zu *lumbi* passt: so wird man mit mir geneigt sein, das sonst nicht vorkommende *lambi* Haravijaya 5, 87 in *lumbi* zu verbessern. Man nehme auch keinen Anstand, dem Ratnākara den Gebrauch eines *deśīśābda* zuzutragen. Dieser Dichter hat sich nicht gescheut, eine ganze Reihe von *deśīśābdas*, von prākṛitischen Bildungen überhaupt,² in seinem grossen Kāvya zu verwenden. Vgl. Alaka zu Haravijaya 27, 15.

¹ *lumbi* 'Frucht', Wörterbuch in k. F., v, 231. So auch CAPPELLER in seinem Sanskritwörterbuch. Richtiger übersetzt JACOB in seiner Analyse des *Parīṣiṭṭapārvaṇ* S. 54 *māḥaudalumbi* *Parīṣ.* viii, 173 (cfr. *auramūla* 179) mit 'cluster of mangoes'.

² Hier eine kleine Blumenlese. Ratnākara gebraucht *grhacandra* Spiegel Haravijaya 35, 21 (vgl. PACHA in BEZGEN *Beitr.* xii, 4); *grhākalālā* = Rahn 15, 32, 44, 66 (s. meine Beitr. z. ind. Lex., S. 68); *cudali* Feuerbrand 14, 60 v. l. *cudali* 39, 22 v. l. (*Hem. Des.* iii, 15); *jhuvāṅka* Strohmann 17, 90 (*Hem. Des.* iii, 55); *ālura* Strudel 22, 19, 30, 76, 34, 27 (*Hāla* 37); *mandira* = *manthānadhīrayakataka* ('*Estaka*') 27, 15, 31, 48, 46, 26 (*Hem. Des.* vi, 141, wo *manthān* mit *manthān* und *śrāghala* erklärt wird; vgl. *Schol. Hem. Abhād.* 1023, S. 384 BÖHTLINGER, wo *mandira* für *mañjira* zu lesen ist, und Hem. *Śaṣāḥ* 134 *napare lu pādālāḥ mandiraṇ pādālāḥ*); *raṣṭra* Riene 28, 30, 29, 14 (*Hem. Des.* vii, 2 vgl. *Hem. Uq.* i, *Comm.*); *raṣṭra* Gebüsch 38, 66, 40, 48, 43, 81 (*Hem. Prākṛ.* iv, 57); *rola* Kampf 43, 120 (*Hem. Des.*

Die beiden Ausgaben des *Śiloṅcha*, die in Indien erschienen sind, und die ich oben genannt habe, sind sehr schlecht und fast unbrauchbar. Die ed. Calc. (1878) will ich mit Stillschweigen übergehen. Die ed. Bomb. (1896) ist wohl die schlechteste Ausgabe irgend eines Lexicons, die mir je zu Gesicht gekommen ist, — noch viel schlechter als die ed. Bomb. des *Anekārthasaṅgraha* (vgl. *Götttingische Gelehrte Anzeigen* 1898, S. 473 ff.). Allerdings haben die Bombayer Herausgeber nur eine, offenbar sehr fehlerhafte, Handschrift des *Śiloṅcha* benutzt, und der Commentar des Vallabhagaṇi ist ihnen unbekannt geblieben. Dennoch hätten sie mit Hilfe des Commentares zum *Abhidhānacintāmaṇi* gar manchen Fehler ihrer Handschrift leicht und sicher verbessern können. Wie aus den übrigens spärlichen Anmerkungen in der ed. Bomb. hervorgeht, haben die Herausgeber zwar erkannt, dass Beziehungen zwischen *Śiloṅcha* und *Abhidhānacintāmaṇi* (richtiger: *Abhidhānacintāmaṇivṛtti*) bestehen, nicht aber, dass das Werkchen des Jinadeva nur eine Versificierung der Nachträge oder Zusätze in Hemacandras grossem Commentar ist. Wer ein gutes Manuscript dieses Commentares besitzt, besitzt zugleich die Quelle des Jinadeva und ist im Stande, die Angaben dieses Lexicographen zu controlieren und die Fehler in einem Manuscript des *Śiloṅcha* zu corrigieren.

Soll der *Śiloṅcha* für die Sanskritlexicographie nutzbar gemacht werden, so wird er zunächst neu herausgegeben werden müssen. In der ed. Bomb. erscheint nur der erste Kāṇḍa in leidlich correcter Gestalt; in den übrigen Kāṇḍa ist fast jeder Pāda durch einen oder auch mehrere zum Teil sehr grobe Fehler entstellt. Nicht *anteyad*, sondern *antiṣad* (so richtig ed. Calc.!) lautet das Synonym von *śiṣya*, das Jinadeva, *Śiloṅcha* & ed. Bomb., überliefert. Ich bemerke beiläufig, dass *antiṣad* mit der Bedeutung 'Schüler' in Jainaschriften nicht selten vorkommt; vgl. z. B. WILHELM, *Verzeichniss* II, 267, Vers 16.

vi, 15); *śāntāhita* berührt 18, 48, 20, 43, 43, 219, *śāntāhita* = *śānta* 17, 62 (vgl. *Hem. Prākṛ.* IV, 182, 208); *śāntāhita* zart 24, 45, 27, 53 (*Hem. Del.* VII, 96, WILHELM zu *Hita* 539); *śāntāhita* Balaḥaus 32, 4 (PISCHEL, *Bezeichn. Beitr.* VI, 101); *śāntāhita* = *śāntāhita* 38, 41 (PISCHEL, *Gramm. der Prākṛitprachen*, S. 217).

Nach Śīloṇcha 15 ed. Bomb. *ārdrasābdaṁ śrīyaṁ mataṁ* sollten (die beiden Wörter) *ārdrā* und *śabda* die Bedeutung Śrī haben. Man verbessere *ā-i-śabdaṁ* d. h. die beiden Wörter *ā* und *i* vgl. Schol. Hem. Abhidh. 226.

Śīloṇcha 61 lese man *paribarhaṇa* für *parivakarṇa* (vgl. Schol. Hem. Abhidh. 716), 68 *ityām* für *itmyām*.

Ueber *karṇa pūrītre* 78 (lies *karṇa 'py arītre*) habe ich bereits in dieser Zeitschrift xiv, 231 gesprochen. Ebenso falsch ist auch *eiṣphoṭa pītake* 33, *eiṣkambho kataka 'sya tu* 90, *māryo' puṣṭe* 111.

In dem Scholion zu Hem. Abhidh. 1369 (vgl. Abhidhānacintāmaṇi ed. Bomb. p. 52 n. 8) wird *anindriya* als ein Synonym von *manas* aufgeführt. Dementsprechend lese man Śīloṇcha 125 *mano 'nindriyam api* statt *mano nendriyam api*. Auch in der corrupten Stelle Upādiga-sūtra 952 p. 153, 2, wo *manas* erklärt wird, dürfte *anindriyam* zu lesen sein, nicht *antarindriyam*, wie KINARA (Notes, p. 180) vermutet.

Wenn ich sagte, dass der Śīloṇcha des Jinadeva fast wertlos sei, so gilt das nicht auch von der Śīloṇchaṭīkā des Vallabhagaṇi. Da Vallabhagaṇi jedes einzelne Wort des Textes, unter Berufung auf die grammatischen Werke des Hemacandra und andre Autoritäten, mit beispielloser Genauigkeit erklärt, so ist der Commentar für die Feststellung der Wortformen unentbehrlich. Eine neue Ausgabe des Śīloṇcha, mit dem Commentar des Vallabhagaṇi, wäre erwünscht.

Vallabhagaṇi hat an seinen Commentar eine lange aus 28 Versen bestehende Praśasti angehängt. Sie ist ihrem Inhalt nach, wie auch in einzelnen Ausdrücken, der oben besprochenen Praśasti zur Śeṣasamgrahaṭīkā überaus ähnlich.² Nur der Vers, worin das Datum der Śīloṇchaṭīkā gegeben wird, sei hier ausgehoben:

¹ Nach Vallabhagaṇi ist zu lesen: *mayur uṣtre*; vgl. Abhidhānasamgraha Nr. 6, p. 45, n. 2 (*mayur ūṣ eke*) und Hem. Up. 726, wo *mayā* 'Kamel' ebenfalls überliefert ist. Aber Vallabhagaṇi kennt auch die Form *marya* für *mayā* (oder *miṇa*, Abhidh. 1254). Diese Form *marya* finden wir im Scholion zu Abhidh. 1254, S. 400 Bīṛṇṇṇak: *marya ūṣ eke*.

² Die folgenden geistlichen Oberhäupter des Kharataragaccha nennt Vallabhagaṇi in der Praśasti zur Śīloṇchaṭīkā: Abhayadeva, Jinavallabha, Jinadatta, Jina-

*vedendriyarasaprthivisanḥye varṣe Sunāgapuranāgare |
madhumāsādye pakṣe mūlārke saptaṁtithyām || 21 ||*

Danach hat Vallabhagaṇi seinen Commentar Sonntag, den 19. März 1598 mit dem Nakṣatra Mūla, in der Stadt Sunāgapura, vollendet.¹

Ich gebe noch ein Verzeichniss der Werke und Schriftsteller, die Vallabhagaṇi citirt:

Amara, Amaraṭikā, Aruṇa, Indu, Indravyaśkarapa,² Utpala, Kātya, Kautalya (? Grammatiker), Kṣīrasvāmin, Gauḍa, Candra, Durga, Dramilāḥ, Dhanapāla, Dhanvantari, Nairuktāḥ, Bharata, Bhāguri, Bhoja, Mann, Mala, Mālakāra, Muni, Yādava, Rakṣita (Durgḥate Rakṣitāḥ), Vācaspati, Vāmana, Vikramādityakoṣa, Viśva, Vajjyanti, Vopālita, Vyāḍi,³ Śāśvata, Sūdasāstra, Halāyudha, Hārāvati, Hugga.⁴

Die Śeṣasaṁgrahanāmamālā des Sādhukīrti.

Das Werk beginnt mit dem Verse

*saṁdhāya hṛdī sarvajñaṁ kṛtPārcvaṇi gurubhāratīḥ |
Abhidhānacintāmaṇeḥ kurvehaṇi Śeṣasaṁgraham ||*

Danach ist der Śeṣasaṁgraha des Sādhukīrti eine Ergänzung zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra und verdient daher hier kurz besprochen zu werden.⁵

māṅkya, Jinacandra, Jinasiṃha, Jinarāja (Nr. 42—44, 60—63 bei KLATT, *Ind. Ant.* xi, 245 ff.).

¹ Professor KILMOR hat die Güte gehabt, das Datum für mich zu berechnen. Wegen *mūlārke* verweist er mich auf *Epigraphia Indica* vi, p. 21, n. 5.

² Vallabhagaṇi zu Śloka 60 *Humanaḥ opī Māratu* citirt aus dem Indravyaśkarapa das Sūtra *kaccā mātā durgāḥ*. Ueber das Indravyaśkarapa vgl. KILMOR, *Ind. Ant.* xv, 181 ff.

³ Zu Śloka 68 citirt Vallabhagaṇi aus Vyāḍi: *nyogyaḥ khaḍgaḥ kaḍḍalava*, mit dem Zusatz *sa ca dehyāṁ opī*. Vgl. dazu BÖTTINGER unter *kupṭala* und *kaḍḍala*; Mahāvīyutpatti 238, 25: *kaḍḍalava*; Sādhukīrti, Śeṣasaṁgrahanāmamālā iii, 199: *nyogyaḥ khaḍgaḥ kaḍḍalava tathā*. Nach Hemacandra *Doṣ.* ii, 19 ist *kaḍḍalā* eine krumme, einschneidige, eiserne Waffe.

⁴ Vgl. meinen Aufsatz über den indischen Lexicographen Hugga, *WZKM.* xiv, 225 ff.

⁵ Einen genaueren Bericht über das Werk des Sādhukīrti zu liefern bin ich nicht im Stande, da mehrere Blätter der Handschrift so fest zusammengeklebt sind,

Das Werk ist, wie der *Abhidhānacintāmaṇi*, in sechs Abschnitte eingeteilt. Den breitesten Raum nehmen die Synonyma der Bäume, Sträucher u. s. w. ein, kurz die Wörter, die in ähnlicher Vollständigkeit sonst in den medicinisch-botanischen Specialwörterbüchern aufgeführt zu werden pflegen, und von denen Hemacandra selbst eine grosse Anzahl in seinem *Nighaṇṭuśeṣa* zusammengestellt hat. Das Werk des Sādhukīrti umfasst gegen 1500 *śloka* und ist somit beinahe so gross wie das Werk des Hemacandra, das es zu ergänzen bestimmt ist.

Ueber seine Quellen äussert sich Sādhukīrti nicht. Es liegt aber auf der Hand, dass er in erster Linie den *Śeṣasaṃgraha* des Hemacandra benutzt und verarbeitet hat. Auch andre Werke des Hemacandra gehören offenbar zu seinen Quellen: so die *Abhidhānacintāmaṇivṛtti*,¹ der *Anekārthasaṃgraha*, der Commentar zum *Uṇādigapāsūtra*.² Ausserdem scheinen der *Trikaṇḍaśeṣa* und die *Hārāvālī* von Sādhukīrti excerpiert worden zu sein. Ob eine mittelbare oder unmittelbare Benutzung dieser Wörterbücher stattgefunden hat, lässt sich nicht feststellen. Andre Quellen, als die genannten, vermag ich mit Sicherheit nicht zu erkennen. Dass Sādhukīrti zu dem, was er bei seinen Vorgängern fand, eigne Zusätze gemacht hat, wird man ihm zutrauen dürfen.

Ebensowenig wie über seine Quellen äussert sich Sādhukīrti über die Zeit, zu der er lebte und schrieb. Wenigstens fehlt eine *Prasasti* in der mir vorliegenden Handschrift des *Śeṣasaṃgraha*. Dennoch lässt sich die Zeit des Sādhukīrti — vollständig: Vādindra-

dass es nicht möglich ist, sie von einander zu trennen, ohne Papier und Schrift wesentlich zu beschädigen.

¹ So geht *Śeṣasaṃgrahanāmanamālā* 1, 5 *sādhau tapodhano yogi samabhyt kṣāntimān apī* offenbar zurück auf Schol. Hem. *Abhidh.* 76, 8. 296 Böttlerk: *tapodhano yogi samabhyt kṣāntimān ity ādinaṁ yāgikāni nūmāni bhavanti*.

² In einem Nachtrag zu Hem. *Abhidh.* 366 überliefert Sādhukīrti III, 4 das den Älteren Keisā fremde Wort *śaṃkṣāṭhā* genau in der Orthographie, die im *Uṇādigapāsūtra* 487 vorausgesetzt wird (siehe *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1898, S. 467). Die Worte des Sādhukīrti lauten: *vyogre śaṃkṣāṭhā āśubhukṣāṭhāṇya sa śaṃkṣāṭhā*.

Śrī-Sādhukīrtiyupādhyāya¹ — ziemlich genau bestimmen.² Einer seiner Schüler, Sādhūsundaragāṇi, der Verfasser des Uktiratnākara, Dhāturatnākara und Śābdaratnākara, versetzt ihn in der Praśasti³ zu dem zuerst genannten Werke an den Hof eines Fürsten der Yavana (*yavanapatisabha*). Was für ein *yavanapati* gemeint ist, ergibt sich aus der Praśasti⁴ zur Kriyakalpalatā,⁵ dem Commentare des Sādhūsundara zu seinem Dhāturatnākara. In Vers 16 teilt Sādhūsundara mit, dass Sādhukīrti vom Kaiser Akbar den ehrenvollen Titel Vādindra (Fürst unter den Disputanten) — den Titel also, den er tatsächlich führt — erhalten habe (*vādindram bīrudam nṛpād Akabaraḥ lebhe samam kovidaiḥ*). Sādhukīrti gehört danach der zweiten Hälfte des 16., vielleicht auch noch dem ersten Viertel des folgenden Jahrhunderts, an.

Aus dem reichen Inhalt der Śeṣasamgrahanāmamālā will ich hier ein Wort herausheben, — ein Wort, das ich schon früher zu besprechen Gelegenheit gehabt habe: *ogha*.

Hemacandra Anek. II, 574 ed. Calc. (vgl. 568 in meiner Ausgabe) schreibt dem Worte *pavitra* die Bedeutung *arghopakaraṇa* zu. In meinen Beiträgen zur indischen Lexicographie S. 88 habe ich gezeigt, dass die richtige Lesung vielmehr *oghopakaraṇa* ist, und dass der Commentator Mahendrasūri diesen Ausdruck folgendermaßen erklärt: *oghopakaraṇam ūṇātantusanātatinirmitaṃ Jainamunināṃ rajoharaṇam* d. h. das *ogha* (genannte) Geräthe⁶ ist der

¹ So nennt sich Sādhukīrti in der Regel in den Unterschriften der einzelnen Kapitel. Ebenso wird er von seinem Schüler Sādhūsundara genannt; vgl. z. B. *Notice of Śkr. MSS.* VIII, 11, Nr. 2557.

² Siehe bereits PETERSON, *Fifth Report* (Bombay, 1896), p. lxxviii f.

³ Mitgeteilt von PETERSON, *Fourth Report* (Bombay, 1894), Extracts from MSS., p. 14.

⁴ S. PETERSON, *Fifth Report*, p. 157 ff.

⁵ Verfasset (vollendet) Saṃvat 1680 *lebbe dīpālikādīne*. Ein Versehen ist es, wenn JACOBI ZDMG. 33, 697 die Abfassung des Dhāturatnākara ins 18. Jahrhundert setzt. Leider ist diese Angabe von ACHARYA, *Cat. Cat.* I, 272 wiederholt worden. Das richtige Datum, 1624 n. Chr., wird *Cat. Cat.* I, 725 gegeben.

⁶ Ich fass *oghopakaraṇa* wie *Meṇḍahāḥṣṭ* (Kīrti 5, 1), der Berg Namens Mera⁷ oder *Amulāḥ*; BEAUFREY, *Vollst. Grammatik* § 636, v; WUTHKE §. 1280, b.

⁷ Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XVI, Bd.

aus einer Reihe von wollenen Fäden gefertigte Besen¹ der Jaina-Mönche. Die Richtigkeit von *ogha* bezweifelte Borooh in seinem *Nanārthasamgraha* (Calcutta 1884), *Notes*, p. 59. Er meint, gerade die Erklärung des Mahendra beweise, dass *argha* die richtige Lesung sei. Auch in der neuesten Ausgabe des *Anekārthasamgraha*, Bombay 1896, Vers 1175, ist wieder *arghopakaraya* zu lesen. Nur BÖNTLINGER hat dadurch, dass er **oghopakaraya* n. „als Erklärung von *pavitra* Besen“ in sein kürzeres Wörterbuch v, 251 aufgenommen hat, meine Verbesserung anerkannt. Die Richtigkeit von *ogha* zu bezweifeln, wird auch einem europäischen Gelehrten nicht so leicht in den Sinn kommen. Wohl aber muss man sich die Fragen vorlegen: lässt sich *ogha* ‚Besen‘ erklären? Lässt sich das Wort noch anderwärts nachweisen? Diese Fragen hat Borooh weder gestellt, noch beantwortet. Um den oben berührten Einwurf des indischen Gelehrten zurückzuweisen, habe ich in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1885, 387 f. zwei Erklärungen von *ogha* aufgestellt. Von diesen halte ich jetzt nur noch die zweite für richtig. Danach ist *ogha* ein vulgäres Wort (Gujarati?) für ‚Besen‘, das mit dem Sanskritworte *ogha* ‚Flut, Menge‘ nichts zu thun hat.² WILLIAM MILES, *On the Jainas of Gujerat and Marwar*, *Transactions of the Royal Asiatic Society* III, 350 gebraucht das Wort in der Form *owgha*, BURGESS, *Ind. Ant.* II, 17 in der Form *ughā*, derselbe *Ind. Ant.* XIII, 277 in der Form *ogha*. Wenn Hemacandra *pavitra* mit *oghopakaraya* erklärt, so bedient er sich dabei eines vulgären Wortes, wie er und andre Lexicographen auch sonst

¹ Zu welchem Zwecke die Jainas einen Besen tragen, sagt Mahendra nicht. Er setzt es bei seinen Lesern als bekannt voraus. Wir wissen es jetzt aus den Jainaschriften; vgl. z. B. *ZDMG*, 38, 3. 6. Aber lange vor dem Bekanntwerden der Jainalitteratur haben Europäer über den Besen der Jainas berichtet, über den Zweck zu dem er getragen, über das Material aus dem er gefertigt wird: so E. PINHEIRO (Pinuerus), Van Twist, Philippus a SS. Trinitate. Ersterer, ein portugiesischer Jesuit, schreibt unter dem 3. September 1595 über die Jainas: *Antequam sodeant, scopis gossypinis expurgant locum, ne fortuito eas verniculum aliquem sessione sua oppriment et occidant.* S. Jo. RAP. PERSCH, *Historiae relatæ de magno Reg. Mager, Moguntinae* 1598, fol. 28*, cfr. 21*.

² Zur Etymologie von *ogha* ‚Besen‘ vgl. die Mitteilung von PISCHL, *GGd.* 1885, 388, n. 3. Mehr vermag ich, aus Mangel an geeigneten Hilfsmitteln, nicht zu geben.

bei den Worterklärungen öfters Prakritwörter, insbesondere *deśāb-das*, verwenden. Vgl. z. B. Anek. III, 22, wo *kalikā* = *dhāmari*, Nebel, gesetzt wird. Weitere Beispiele habe ich in meinen Beiträgen zur ind. Lex. 65 ff., *Braxens. Beitr.* x, 130 f., *Gött. Gel. Anz.* 1885, 391 ff. gegeben.

Wenn man von einer Bemerkung des Mahendra zu Anek. II, 52 (*oghaḥ susādhupakaravapeḥ*) absieht, so war bis jetzt noch kein Lexicograph bekannt geworden, der das Wort *ogha* ‚Besen‘ überliefert. Jetzt kann ich mich auf Sādhukīrti berufen, der I, 8 die folgenden Synonyma von ‚Besen‘ (nämlich der Jaina-Mönche) auführt:

*rajoḥaraṇam oghaḥ syād dharmadhvajapavitrake.*¹

Ich halte es für nützlich, diese Wörter — mit Ausnahme des bereits behandelten *ogha* — der Reihe nach zu besprechen.

Rajoḥaraṇa ist von BÖTLINGK, Wörterbuch in kürzerer Fassung v, 162, mit einem Sternchen versehen worden. Allein der Verweis auf meine Beitr. S. 88, den BÖTLINGK gibt, genügt als Beleg vollkommen. Denn Mahendra a. a. O. verwendet das Wort *rajoḥaraṇa* ‚Besen‘ als selbständiger Autor.² Ausserdem kommt *rajoḥaraṇa* (prākṛ. *rayaharaṇa*) sehr häufig vor; das Wort ist vielleicht der gewöhnlichste Ausdruck³ für ‚Besen‘ in der Jainalitteratur. Vgl. z. B. Hem. Pariśiṣṭaparyāyān XII, 125 ff.; Prabandhacintāmaṇi p. 206, 6. Mehr Stellen bei WENZ, Verzeichniss II, 1332 im Index. Einen Beleg hat BÖTLINGK selbst schon gegeben. Er citirt: Hem. Par. 8, 76, unter *rajoḥara* Besen. Dies ist ein Versehen. An der angeführten Stelle steht nicht *rajoḥara*, sondern *rajoḥaraṇa*, und das Wort be-

¹ Dahinter steht: *oghaṇama*. In dieser Weise werden in der Regel die einzelnen Synonyma mit einem Stichwort in *bhāṣā* versehen. So folgt auf die Wörter für die *mukhacāstrikā*, das Mundtuch der Jainas (*mukhānantaḥ* in *mukhacāstray* ca *mukhapotikā* I, 8) das Stichwort *mukhapatnāma*; vgl. dazu *mukhopatti Uvāṇyadāśa* § 77, vulgär *mahomati* bei Benares, Ind. Ant. II, 17. Der von Sādhukīrti gelehrte Ausdruck *mukhapotikā* findet sich bei WENZ, Verz. II, 884 *grhītarajoḥaraṇamukhapotikāḥ sudrāvakaḥ*; der Ausdruck *mukhānanta* ist mir nicht vorgekommen.

² Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung I, Vorwort, Seite III.

³ Ein anderer gewöhnlicher Ausdruck ist z. B. *pādāpavāṇa* (prākṛ. *pāyapavāṇa*): *Sacred Books of the East*, vol. XXII, p. XXVIII.

deutet hier, wenn ich nicht irre, „das Fortwischen des Staubes,“ vgl. *rayaharaṇaṃ karēttā* im Anhang zur Ausgabe des *Parīṣiṣṭaparvan* S. 8, 2, und *rajoharaṇa* „the act of sweeping“ (?) *Śikṣāsamuccaya* p. 35, 8.

Rajoharaṇa findet sich auch in der Zusammensetzung *sarajoharaṇa* am Schluss des *Arhatadarsana* im *Sarvadarśanasamgraha*,¹ in einem Verse, worin das, was den Śvetāmbara Jainas eigentümlich ist, kurz angegeben wird. Die Śvetāmbaras werden hier *sarajoharaṇāḥ* genannt. COWELL² übersetzt: The Śvetāmbaras are the destroyers of all defilement. Ich würde übersetzen: Die Śvetāmbaras sind mit einem Besen versehen, sie tragen einen (aus Wolle gefertigten) Besen. *Sarajoharaṇāḥ* steht im Gegensatz zu *picchikāhastāḥ* — wie die Digambaras gleich darauf im *Sarvadarśanasamgraha* bezeichnet werden —, d. h. The Digambaras carry peacocks' tails in their hands (COWELL). Der Besen ist der Śvetāmbara-Seete eigentümlich, die Digambaras bedienen sich, statt des Besens, eines Büschels zusammengebundener Pfauenfedern, einer *picchikā*, *māyūrapicchikā* u. s. f., vulgär *morpīñchī* BOGESS, *Ind. Ant.* xiii, 194. — Nicht nur etwa in Jainaschriften, sondern auch in der klassischen Sanskritliteratur sehen wir den Digambara (Kṣapaṇaka, Nagnāṇaka) mit der *picchikā* auftreten: siehe z. B. *Harṣacarita* 54, 2-168, 21 ed. Bomb., *Kādambarī* 31, 7 PETERSON, *Prabodhacandrodaya* 45, 12-58, 10 BROCKHAUS,³ *Viṣṇupurāṇa* iii, 18 Anfang (WILSON, *Works* viii, 207).

¹ In einem Auszuge aus dem *Vivekavilāsa* des Jīnadattasūri (KLATT, *Orientalia* p. 11). Vgl. ausser den Ausgaben des *Sarvadarśanasamgraha* namentlich BHANDARKAR, *Report* für 1883-84, S. 458 f. (hier Vers 48).

² In der Uebersetzung des *Sarvadarśanasamgraha* von COWELL und GOUGH, London, 1882, S. 62. Vgl. auch COLERBROOK, *Miscellaneous Essays* i², 452 (mir jetzt nicht zugänglich).

³ GOLDSTÜCKER in seiner Uebersetzung des *Prabodhacandrodaya* (1842) S. 167 f. bemerkt: „Ein Büschel Pflanzfedern wird bei der Beschwörung für erforderlich gehalten und deshalb von denen getragen, die sich für Zauberer ausgeben. Besonders führen die Jainabettler einen solchen bei sich.“ Es geht aus diesen Worten nicht deutlich hervor, ob es GOLDSTÜCKER bekannt war, zu welchem Zweck die „Jainabettler“ eine *picchikā* tragen, ferner, dass die *picchikā* zur Ausrüstung speciell eines

Um meine Uebersetzung von *sarajoharaya* zu rechtfertigen, will ich hier¹ nur auf die Auseinandersetzung über die Jainalehre in der *Ṣaḍdarśanasamuccayaṭika* des Guṇaratnasūri² verweisen. Guṇaratna unterscheidet zwei Secten, die Śvetāmbaras und Digambaras. Dann fährt er fort: *tatra Śvetāmbarāṇaṃ rajoharaya-mukhavastrikalocādir līṅgaṃ colapattakalpādiko³ veśaḥ⁴* u. s. w. Charakteristisch ist also für die Śvetāmbaras in erster Linie das *rajoharaya*, der Besen, die *mukhavastrika*, das Mundtuch, und der *loca*,⁵ das Ausraufen der Haare. Guṇaratna hat das *rajoharaya* an die Spitze gestellt wie Jinadatta in dem Verse⁶

sarajoharayaṃ bhaikṣabhaḥḥa luācitamūrdhajaḥ |
Śvetāmbaraḥ kṣamāśīla nistahyā Jainasādharavaḥ ||

Cowell beruft sich⁷ wegen seiner Uebersetzung von *sarajoharayaḥ* mit 'destroyers of all defilement' auf den *rajoharayaadhārin* (= *vratin*) bei Halāyudha II, 189. Die Gleichung *rajoharayaadhārin* = *vratin* stammt augenscheinlich aus dem Petersburger Wörterbuche,

Digambars gehört, und dass der Digambara im dritten Act des Prabodhacandrodaya aus diesem Grunde *śikṣitāṇḍapicchitāṭhaka* auftritt. — Ob die *picchika* der Digambaras und die *picchika* der Zauberer oder Gaukler (*śāndarjālika*) im Zusammenhang stehen, wage ich nicht zu entscheiden.

¹ Vgl. im Uebrigen GGA 1885, S. 357 n. 1. 3, S. 358 n. 2.

² Im Auszug bei WERNER, Vers. II, 182; vollständig bei PULLÉ, *Giornale della Soc. As. Italiana* VIII, 169 ff. (vgl. 162 ff.).

³ Von diesem Kleidungsstücke handelt Śādhukīrti I, 9: *kalpaḥ* *in praechadapata* (*kalapadānāma*); *loṃapata* *aurikaḥ* *paśaḥ* | *varṣākalpaḥ* (*loṃadānāma*); *kaṭicastre colaputta* *iti* *vrataḥ* (*colavāṇāma*) || Vgl. im Uebrigen JACON, *Sacred Books of the East* XXI, p. 67, n. 3; p. 73, n. 2.

⁴ PULLÉ in seiner Paraphrase dieses Satzes, a. a. O., S. 162, sagt: Distintivo degli Śvetāmbara è un abito munito di un velo per tener la faccia munda dalla polvere. — Von alledem ist im Original schlechterdings fast gar nicht die Rede. Die *mukhavastrika* wird vor den Mund gelegt, um zu verhindern, dass Insekten — *culex* *et* *moses*, sagt der oben genannte Pinnerus — in den Mund gelangen.

⁵ Im Prakrit *loṃa*, z. B. Kalpasūtra 116; = *kalotpātana*, Hem. Par. 8, 76. Vgl. auch WERNER, Verzeichniss II, 976, n.

⁶ BHANDARKAR, *Report* für 1883–84, S. 459, Vers. 48.

⁷ Uebersetzung des Sarvadāśanasaṃgraha, p. 62 n.: *Sarajoharayaḥ* is explained by the *rajoharayaadhārin* (= *vratin*) of Halāyudha, II, 189.

wo BÖRTLINGER, ich weiss nicht aus welchem Grunde, ein Fragezeichen hinter *rajoharapadhārin* gesetzt hat. — Wie ist *rajoharapadhārin* aufzufassen? Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst die Stelle, wo das Wort vorkommt, einer kritischen Beleuchtung unterworfen werden müssen. Halāyudha II, 189 f. lautet bei AUFRICHT:

tapasvī saṃyataḥ śānto munir līṅgi yatir eratī |
rajoharapadhāri ca śvetavāsāḥ sitāmbaraḥ || 189 ||
nagnāto digvāsāḥ kṣapapaḥ śramaṇaś ca jivako jainaḥ |
ajīvo maladhāri nirgranthaḥ kathyato sadbhīḥ || 190 ||

Es ist nun auffällig, dass sich in den bekannteren — mir zugänglichen — Kośa keine Stelle findet, die der ersten Strophe genau entspricht. Nur die zweite Strophe ist deutlich in der *Vaijayanī* des *Yādavaprakāśa*¹ reflectiert (202, 30 f.):

kṣapapaśramaṇau nagnau nagnātaś ca digambaraḥ ||
ajīvo jivako jaino nirgrantho malavāry (I) apī |

Yādava, dem Halāy. II, 190 vorgelegen haben wird, hat die versüßende Phrase *kathyato sadbhīḥ* ausgeworfen und dafür *nagna* hinzugefügt, für *digvāsas* hat er das gewöhnlichere *digambara* eingesetzt und das Metrum geändert. Sonst vgl. noch Hārāvalī 115 ed. Bomb., wo *nagnātaka*, *nirgranthaka* (*nirgaṇḍaka* v. l.), *bhadanta* und *digambara(ka)* mit der Bedeutung *nagna* überliefert werden. Auf Hārāvalī 115 scheint, zum Teil, Śādhukīrti I, 5 zurückzugehen:

nagnātako bhadantaś² ca niguṇṭakadigambaraṇ |
nagnaḥ kṣapapaḥ kāryaputaḥ² kṣapapa ity apī ||

¹ ORRERT übersetzt im *Vocabulary of the Vaijayanī* die Wörter von *kṣapapa* bis *digambara* mit 'naked', die Wörter von *ajīvo* bis *malavārya* (I) mit 'Jaina beggar'. *Maladhārin* (so ist bei ORRERT zu lesen!), eigentlich 'Schmutzträger', ist eine sehr passende Bezeichnung eines *Digambara* Jaina; vgl. z. B. *Prabodhanandodaya* 45, 10. Tatsächlich findet sich *Maladhārin* als Beinamen nicht nur von *Digambaras*, sondern auch von *Śvetāmbaras*; vgl. z. B. PETERSEN, *Third Report* (1887), p. 28 und namentlich die Mitteilungen von LEUMANN (nach KLATT), *Epigraphia Indica* III, 188 f.

² Hem. Up. 222 *bhadanta nirgranthesu jātyesu ca piṇḍuḥ*.

³ Vgl. Hem. Anuk. IV, 58.

Wenn sich wirklich kein Reflex von Halsy. II, 189 in den jüngeren Wörterbüchern finden sollte, so verdient der Umstand, dass die Strophe nicht in allen Handschriften steht, Beachtung. Die Strophe fehlt gerade in der ältesten, datierten, von AUFRECHT benutzten Handschrift; sie fehlt auch in der Ausgabe des Halāyudha im *Ṣaṭkośasamgraha* (BENARES 1873). Diese Ausgabe bietet auf S. 27 die 190. Strophe mit dem Stichwort *Jainanāma* und fügt dann noch eine Strophe, die ihrem Inhalt nach mit Str. 189 bei AUFRECHT übereinstimmt, hinzu (mit dem Stichwort *munināma*):

munis tapodhano hi syād virato 'kiṃcano erat |
anagaraḥ¹ pravrajitaḥ śvetavāsas tu saṃyataḥ || 198 ||

Diese Strophe, die AUFRECHT in keiner von seinen sieben Handschriften gefunden hat, wird man, schon wegen des ganz unpassenden *tu*, für eine Interpolation erklären müssen. Thut man das aber, so ist es nur ein Schritt bis zu der Behauptung: auch Str. 189 bei AUFRECHT ist interpoliert.² Mindestens ist es sehr zweifelhaft, ob Halāyudha das Wort *rajoḥaraṇadhārin* wirklich überliefert hat.

Indessen, da sich das Wort in mehreren Handschriften des Halāyudha findet, und da es auch in unsere Sanskritwörterbücher aufgenommen worden ist, so muss es erklärt werden. Das ist sehr gut möglich, wenn man nur Halāy. II, 189 f. im Zusammenhang betrachtet. AUFRECHT im Glossar zum Halāyudha erklärt die Wörter von *tapasvin* bis *eratin* mit 'ascetic', 'one who controls his passions' u. dgl.; *rajoḥaraṇadhārin* (*Glossary*, p. 319) bleibt unübersetzt; die

¹ Lies *anagaraḥ*, der Heimatlose. Dieses im Sanskrit noch nicht belegte Wort findet sich z. B. Ham. Par. 12, 317. In der heiligen Literatur der Jainas ist *aṃgāra* (präkr. *anagāra*) sehr häufig.

² Ich kann nicht alle Gründe anführen, die mich bestimmen, Hal. II, 189 für eingeschoben zu erklären. Man beachte nur, dass die Wörter von *tapasvin* bis *eratin* (mit Ausnahme von *hāgin*; siehe unten) sämtlich auch anderwärts im Halāyudha vorkommen, und zwar dort, wo man sie erwarten muss. Wenn der Sanskritcommentar zum Halāyudha veröffentlicht sein wird, wird sich eine kritische Frage wie die vorliegende leichter erledigen lassen. Die einzige Handschrift des Commentars die ich kennen gelernt erst mit II, 339. Ziemlich vollständig dürfte die Handschrift sein, die PETERSON, *Sixth Report* (1899), p. 94, verzeichnet hat.

Wörter von *śvetavāsas* bis *śramaṇa* bedeuten nach AUFRECHT „(naked) Bauddha mendicant“, die Wörter von *śvaka* bis *nirgrantha* bedeuten „a Jain mendicant“ u. dgl. Diese Uebersetzungen können nur zum Teil richtig sein. Denn im Halāyudhakośa¹ „sehn wir im allgemeinen Artikelschluss und Schluss eines Verses oder Versreiles zusammenfallen“. Mit *nagnāṭa* Str. 190 beginnt ein neuer Artikel, eine neue Reihe von Synonymen. Die Wörter *nagnāṭa*, *digvāsas* u. s. w. bis *nirgrantha* sind Wörter für Jaina, und zwar insbesondere für Digambara Jaina. Man denke nur an den schmutzigen Nagnāṭaka, der mit einem Bündel Pfauenfedern in der Hand im Harṣacarita 168 auftritt, und vergleiche noch BÖHLER, *Ind. Ant.* VII, 28, WEBER, *Verz.* II, 956 n. Wir wenden uns zu Strophe 189. Die Wörter von *tapascīn* bis *evatin* — auch *lūgin*² — können alle ebenfalls auf Jainas bezogen werden: dass Śvetāmbara Jainas gemeint sind, scheint daraus hervorzugehn, dass die Strophe mit *śvetavāsas* *śitāmbara* schliesst. Diese beiden Wörter bedeuten sicher nicht einen buddhistischen Bettler — wie AUFRECHT will —, sondern einen Śvetāmbara (weissgekleideten) Jaina.³ Was *śitāmbara* betrifft, so habe ich auch BÖHLER auf meiner Seite. Zum Ueberfluss will ich aber noch Belege geben: *śvetavāsas* = Śvetāmbara findet sich z. B. im Kupakṣakauśikāditya bei WEBER, *Verz.* II, 980; *śitāmbara* wird ebenso gebraucht im Prabandhacintāmaṇi 107, 16 und sonst oft. Es bleibt *rajoḥaraṇadhārīn* übrig. Da das Wort nur durch das Flickwort *ca* von *śvetavāsas* getrennt ist, so wird man es als ein Synonym von Śvetāmbara anzusehn haben. Wer

¹ BÖHLER *Grundriss* I, 3 B, Seite 10.

² Eigentlich einer, der die Abzeichen hat. Vgl. ausser der oben aus Guṇaratnasūri citierten Stelle namentlich LUDMAN in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Aupapātikāsūtra 8. 14 f.

³ irre ich nicht, so ist Halāy. II, 189 bei AUFRECHT und II, 198 im Saṅkōtanugraha von einem Śvetāmbara Jaina interpoliert worden, der speciell Ausdruck für *śvetāmbara* bei Halāyudha vermisse. (Man könnte den im Vivakavilāsa hinter Vers 48 eingeschobnen Vers *evatāṭilāḥ* zum Vergleich herbeiziehn; s. BERNARDER, *Rep.* für 1883—84, p. 459.) Warum Halāyudha — oder der Vorgänger, den er ausschrieb — die Digambaras bevorzugt hat, lässt sich nicht feststellen.

aber weiss, dass die Śvetāmbaras ein *rajoharaṇa*, einen Besen, tragen, dem ergibt sich die Erklärung des Wortes ganz von selbst: *rajoharaṇadhārīn* ist = *sarajoharaṇa* und bedeutet eigentlich ‚Besen-träger‘, genau wie *rajoharaṇadhāraṇa* ‚das Tragen des Besens‘ bedeutet in dem Verse (ZDMG. xxxviii, 3):

jantavo bahavaḥ santi durdṛṣṭā māṃsacakṣuṣām |
tebhyah smṛtaṃ dayārthaṃ tu rajoharaṇadhāraṇam ||

Die vorgetragene Erklärung von *rajoharaṇadhārīn* habe ich bereits 1883 in meinen Beiträgen zur ind. Lex. S. 88 angedeutet. Ich halte auch heute noch daran fest, obwohl vor Kurzem eine ganz andre Erklärung aufgestellt worden ist. *Rajoharaṇa* findet sich nämlich — wie BÖHTLINGK zuerst vor mehr als 25 Jahren im Pet. Wörterbuch unter *haraṇa* und dann wieder in der kürzeren Fassung VII, 370 angegeben hat — auch im Kauśikasūtra (13, 11). BLOOMFIELD in seiner Ausgabe des Kauśika p. LIII führt *rajoharaṇa* unter den Wörtern auf, which have not been found hitherto outside of the Kauśika. Dass das Wort *rajoharaṇa* ganz gewöhnlich ist, haben wir gesehn. Anders steht mit der Bedeutung des Wortes im Kauśikasūtra. Die mehr oder weniger corrupten Commentare des Dārila¹ und Keśava erklären — wenn ich sie recht verstehe — *rajoharaṇa* mit *ākāśodaka*, das, wie z. B. *gaganāmbu*, ‚Regen, Regenwasser‘ bedeutet. Dementsprechend übersetzt CALAND in seinem vor trefflichen ‚Altindischen Zauberritual‘ (Amsterdam 1900) S. 26 *rajoharaṇa* mit ‚Regen‘. Wenn sich aber CALAND auf *rajoharaṇadhārīn* Halāy. II, 189, ‚welches *vratīn* bedeutet‘, beruft und meint, dieser Ausdruck bedeute eigentlich ‚der den Regen erträgt‘, so kann ich dieser Auffassung nimmermehr zustimmen. Wäre es nötig, zu beweisen, dass *rajoharaṇa* (das was den Staub fortnimmt) ‚Regen‘ oder dgl. bedeuten kann, so läge es nahe, Kaccāyanappakaraṇa, Kibbi-dhānakappa I, 25 herbeizuziehn (*rajaṃ haratīti: rajoharaṇaṃ toyam*). Siehe CHILDERS unter *rajoharaṇa*.

¹ *Raja udakam vegate* bei Dārila habe ich nicht übersehn. Zu *rajaḥ* ‚Wasser‘ vgl. GILDNER in den *Veitischen Studien* II, 265.

Als Synonyma von *rajoharaṇa* überliefert *Sādhukīrti* noch *dharmadhvaṇa* und *pavitra(ka)*. Ersteres Wort kann ich nur durch einen Hinweis auf Hem. Par. XII, 126 *tad rajoharaṇaṃ dharmadhvaṇam adateṣa me 'uagha* belegen. Interessant ist, dass Abul Fazl, ein Zeitgenosse des *Sādhukīrti*, *dharmadhvaṇa* gebraucht. Siehe Āin-i-Akbari, translated by JARRETT, vol. III (1894) p. 208: They [the Jain ascetics] carry a *Dharmadhvaṇa* made of woollen hairs like a tassel, bound with scarlet cloth and fixed in a wooden handle. As they constantly sit on the ground, they first gently sweep it with both hands that nothing may remain beneath.

Pavitra ‚Besen‘ auch bei Hemacandra Anek. 3, 568. Der Commentator Mahendrasūri citiert als Beleg: *pavitrāpāṇayo dvitrāṣṭatatrājagmur munīśvarāḥ*. Die Stelle stammt vermutlich aus einem der grossen Kāvya des Hemacandra. Im Anschluss an JACON, *Sacred Books of the East* 22, p. XXVIII mache ich noch darauf aufmerksam, dass *pavitra*, das Seiltuch, von Govinda zu Baudhayanadharmasāstra II, 6, 11, 24 mit ‚a bunch of Kuśa grass for removing insects from the road‘ erklärt wird.

Verzeichniss der erwähnten oder besprochenen Wörter.

| | | |
|----------------------------|-----------------------------|---------------------------------------|
| <i>anagāra</i> 39. | <i>uḡhā</i> 34. | <i>kaṭaka</i> 28 n.; 30. |
| <i>anindriya</i> 30. | <i>uccilīṅga</i> 18. | <i>kaṭitala</i> 31 n. |
| <i>antarindriya</i> 30. | <i>ucchara</i> 21 n. | <i>kaṭivastra</i> 37 n. |
| <i>antika</i> 16. | <i>ucchiras</i> 21 n. | <i>kaṭatula</i> , * <i>la</i> 31 n. |
| <i>antiṣad</i> 29. | <i>ucchuna</i> 21 n. | <i>kaṭitala</i> , * <i>tula</i> 31 n. |
| <i>abhiśukhita</i> 29 n. | <i>utsara</i> 21 n. | <i>kaṭintala</i> 31 n. |
| <i>arghopakaraya</i> 33 f. | <i>umā</i> (!) 18. | <i>kalapadā</i> 37 n. |
| <i>ā</i> 30. | <i>uśas</i> 18. | <i>kalpa</i> 37. |
| <i>akāśodaka</i> 41. | | <i>kārttikika</i> 22 n. |
| <i>alūśkhita</i> 29 n. | <i>ekabhā</i> 17 n. | <i>kālākṣarika</i> 26 n. |
| | <i>ekānāsi</i> 18. | <i>kuṭaka</i> 28 n. |
| <i>īdātsara</i> 18. | <i>ekāntaropavāsa</i> 22 n. | <i>kūcchaliṅga</i> (!) 18. |
| <i>īdātsara</i> 18. | <i>oḡha</i> 33 ff. | <i>keśotpātana</i> 37 n. |
| <i>i</i> 30. | <i>oḡhopakaraya</i> 33 f. | <i>kṣapaya(ka)</i> 38. |

- gaganāmbu* 41.
guccha 26 f.
guñcha 26 n.
guluccha 26 n.
guluñcha 26 f.
guluñchu 27.
grhacandra 28 n.
grahakallola 28 n.
ghasuri 18.

cuṭuli, **ḍuli* 28 n.
cuṇṭana 24 n.
coraḍa 18.
colapaṭṭa 37.
colavaṭṭa 37 n.

jampāna (!) 25.
jhampāna 25.
jharaṅka 28 n.

tālūra 28 n.

danuṣa (!) 19.
digambara(ka) 38.
digvāsas 38. 40.
dipalikadina 33 n.

dharmadhvaṛa 35. 42.
dhūmari 35.

nagna 38.
nagnāṭa(ka) 38. 40.
nigvṛṭṭaka (?) 38.
nirgaṇḍaka 38.

paṭṭisa 18.
pavitra(ka) 33 ff.; 42.
pādaproñchana 35 n.
pādaṣṭi 28 n.
pāyapunchaṇa 35 n.
piccha 26 n.
picchikā 36.
piñcha 26 n.
piṇḍi 26.
puṣkara, Sonne¹ 22 n.
pracchadapaṭi 37 n.
prati, Copie¹ 14.

bappa 19 n.
bāpa 19 n.
brahman, Sonne¹ 22 n.

bhaṭṭāraka 15 n.
bhadanta 38.
bharaṭaka 15 n.
bharbhari 18.

mañjira 28 n.
mandira 28 n.
maya 30 n.
mayi 30 n.
mayuka 18.
mayuka (!) 18.
marya 30 n.
maladhārin 38.
malavārin (!) 38.
māyārapicchikā 36.
mukhapotikā 35 n.
mukhavastra 35 n.

mukhavastrikā 35 n.;
37.
mukhānantaku (?)
35 n.
muhapati, **patti* 35 n.
mūlaprati 14 n.
mūlārka 31 n.
morpiñchi 36.
mohomati 35 n.

yauvanika (!) 25.

rajas, Wasser¹ 41 n.
rajohara (!) 35.
rajoharaṇa 33. 35 ff.
rajoharaṇadhārin
37 ff.
rayaharaṇa 35 f.
rasāyu 28 n.
riñcholi 26 n.
ruñjita 28 n.
rola 28 n.

lambikā 26 n.
lambi 28.
liṅga 37.
liṅgin 38 ff.
**luḥkhita* 29 n.
lumbi, **i* 26 ff.
lumbikā 26 n.
loca 37.
lomapaṭi 37 n.
loya 37 n.
lolaghayṭa 17.
lovaṭi 37 n.

| | | |
|--------------------------|-----------------------------|-------------------------------|
| <i>vappa</i> 19. | <i>śamakṣṭ, *bhṣṭ</i> 32 n. | <i>suśrāvaka</i> 35 n. |
| <i>vapra</i> 19. | <i>śiṅghānaka</i> 19. | <i>Suzumya</i> 22 n. |
| <i>varṣākalpa</i> 37 n. | <i>śvetavāsas</i> 38 ff. | <i>susādhu</i> 35. |
| <i>vādindra</i> 33. | | <i>sairin</i> 22 n. |
| <i>vāpya</i> (†) 19. | <i>samudragṛhaka</i> 29 n. | <i>sneharekabhā</i> (†) 17 n. |
| <i>visamṣṭhula</i> 32 n. | <i>samḥaraṇa</i> 29 n. | <i>snehu</i> 17 n. |
| <i>vṛddhetara</i> 23. | <i>sarajoharaṇa</i> 36 f. | |
| <i>vellahala</i> 29 n. | <i>śiṅghānaka</i> 19. | <i>hanuṣa</i> 19. |
| | <i>śitāmbara</i> 38. 40. | |

Halle a. d. S.

Bemerkungen zu Doughty's Travels in Arabia Deserta.

Von

J. J. Hess.

DOUGHTY's Reisewerk ist von berufener Seite wiederholt besprochen und gewürdigt worden. Als Fundgrube sehr vieler Einzelheiten geographischer und kulturhistorischer Natur verdient es reiche Beobachtung eines Jeden, dem die Kunde Arabiens und des Arabischen am Herzen liegt. Leider ist aber seine Benutzung nicht wenig erschwert durch die eigenthümliche Art wie DOUGHTY das Arabische transcribirt, sowie auch durch häufig bei ihm zu constatierende Fehler im Auffassen der gesprochenen Laute. Diese Unebenheiten werden in dem von kundigerer Hand revidirten Index nicht immer soweit ausgeglichen, dass über Form und Bedeutung der Wörter kein Zweifel mehr aufkommen könnte.

Ich glaube daher den Benutzern des Werkes einen Dienst zu erweisen, wenn ich für eine grössere Zahl von Wörtern des DOUGHTY'schen Index die correcte Form und Bedeutung gebe. Meine Wortformen sind, wo nicht das Gegentheil gesagt ist, stets dem Dialecte der *Gahān* entnommen. Die Lautschreibung ist die aus GASPARI's arabischer Grammatik bekannte, nur bemerke ich, dass palatalisiertes *k* und *ḵ* mit (stimmlosem) *ts* und (stimmhaftem) *dz*, das nicht palatalisierte *ḵ* mit *g* ungeschrieben ist und mache darauf aufmerksam, dass *q* und *z* beide gleich und wie ein emphatisches (hohes) *d* aus-

gesprochen werden. ' und ' bezeichnet betonte Silben, - unbetonte Längen.¹

543. 'ādde 'alāne auch 'ādde 'al āhelne (عدي على اهله).

544. Benī Abdillē eine Unterabtheilung der Metēr; auf der Kiepert'schen Karte „Die Nilländer und Westarabien“ fälschlich Benī 'Abdallah.

545. 'Öbide; die Gahtān zerfallen in drei Gruppen 'Öbide, Āl Mēhōnmed und el-Gēhādīr.

Statt *abu tawfish* habe ich *el-waham* als Name der Cholera gehört. 'abūd wurde mir erklärt als die Pflanzen, die aus den Körnern entsprossen, die zufälligerweise an einem Lagerplatze niederfallen und dann vom Regen bewässert werden; auch *me'ābbed*.

546. 'Adan ist verhört. el-'adāne pl. el-'adām ist ein grosser, konischer Sandhügel auf einem 'ordz (q. v.).

Adilla lies 'Ādle. Die von Douarix S. 427 angeführten Namen von Hunden lauten correct wie folgt:

| Für einen Hund | Für eine Hündin |
|---------------------|-----------------|
| *Adwān | 'Ādce |
| Ša'lān | Šā'le |
| *Šuwān ² | |
| *Nezzāl | |
| *Māsi | |
| *Rešdān | Rāšde |
| Doğmān | Dūgme |
| *Amrān | 'Amre |
| Torfān | Tārfe |
| *Hwējīs | Hwējīse (?) |
| Nimrān | Nimre |
| Heghlān | Hēgle |
| Hudbān | Hēdbe |

¹ Die Endung ' = ع habe ich der klassischen Orthographie und dem Herkommen zufolge mit dem Längenzeichen versehen, in Wirklichkeit ist sie kurz.

² Die mit * bezeichneten Namen sind nicht gahtānisch, sondern von einem Maune aus 'Aulce.

| Für einen Hund | Für eine Hündin |
|-----------------|-----------------|
| ' <i>Āglān</i> | ' <i>Āgle</i> |
| <i>Tōqān</i> | <i>Tōge</i> |
| * <i>Zuqmān</i> | <i>Zūqme</i> |
| * <i>Deblān</i> | <i>Deble</i> |
| <i>Sē'rān</i> | <i>Sē're</i> |
| * <i>Hawām</i> | <i>Hōme</i> |
| * <i>Bōgān</i> | <i>Bōge</i> |
| ' <i>Idān</i> | ' <i>Īde</i> |
| * <i>Faḡwān</i> | <i>Fōḡwe</i> |
| <i>Hazzān</i> | <i>Hāzze</i> |

Auda (lies 'ōde) ist nicht ein Name, sondern bezeichnet 'die alte Hündin, Eselin oder Stute'. Die Bemerkung '*Sowwan* (whose mother was *Sowwa*)' ist unrichtig.

W. Adziz ist identisch mit *W. Agig* S. 547. Die '*Ōbe*' sprechen *W. el-'Adziz*, die *Harb W. el-'Agig*. Doughty hat sich dadurch verleiten lassen zwei Thäler in seine Karte einzutragen. Vergl. *Huxen* S. 740.

el-'edd pl. *el-'edūd* ist ein Ort mit vielen und wasserreichen Brunnen (*gūlbān* und *hesjān*).

Für '*afrit*' sagen die *Gahān* *e-sūkū* pl. *e-sūkūn*, auch *el-'jinn* pl. *el-'jinn*.

el-'ifrā pl. *el-'afārje* 'kleine langhalsige Gazelle von hellgrauer Farbe'.

Die Orte von *l-Aflāḡ* lauten: *e-Sēh* auch *Sēh el-Hāmid*, *Lēle* auf S. 620 fälschlich *Leyta* geschrieben, *el-Hārfa*, *e-Rōda*, *el-Bedl*.

el-'ōgāb pl. *el-'ōgūb* 'the small swartbrown eagle'.

el-'ogāl pl. *el-'ōgūl* 'die Kopfschnur' heisst bei den *Gahān* *el-'emāme* pl. *el-'amājim*.

el-'ōgele pl. *el-'ogāl* [*D. āgella* und *āḡilla*] 'Brunnen mit süßem, aber spärlichem Wasser in einer Ebene'.

547. *Alḡha* ist wohl '*Īde*, ein häufiger Name für ein *delāl* (für die Verwechslung der *d*-Laute vergl. *ahl aḡhab* = *ahl adāb*).

el-'ādze pl. *el-'ādždāt* 'Stadtmauer'.

el-galeb pl. *Laqlāb* ‚Hausthiere (Kamele, Ziegen, Schafe, aber nicht Pferde), die man zum Verkaufe auf den Markt treibt‘.

548. *Ach*, aus dem D. wohl nur durch Analogie *AK* erschliesst, lautet bei den *‘Otēba*: *el-‘Āṭṭa*, bei den *Gaklān*: *el-‘Āṭṭā*; es ist der *Baṭn al-‘Atk* des *HAMDĀNI* (141, 21), der den *Ticēdz* (طوق) in west-östlicher Richtung durchbricht und dessen Ursprung in der Nähe von *el-Gasab* ist. Die von *HAMDĀNI* (auch *JAC.* I, 705) erwähnten *el-Bkarāt* (so ist die jetzige Aussprache), drei konische Berge, liegen südlich vom *el-‘Āṭṭa* hart an der Westseite des *Ticēdz*.

‘Ālēje (*DOUGHTY* II, 42) ungefähr zwei Tagereisen N. von *el-Harīdz* auf der Höhe des *Ticēdz* (ohne Artikel, aber wohl identisch mit *العلية* *JAC.* III 716).

553. *‘Ārēmīš* ist ein häufiger Männername.

Die nach D. zu *el-‘Āriq* gehörigen Orte heissen *Mamfūḥa*, *el-Hājer* (das *حائر منّهم* des *JAC.* II, 189), *‘Zrūma* (زروما *KIEPERT*’s Nilländer: *Dorāma*) *‘Ārje* kenne ich nur als *‘edd* zwischen *Nēfi* (ohne Artikel, cf. auch *HUBER* 111!) und *e-Dwādmi*. Ein anderes *‘Ārje* wurde mir angegeben zwischen *Tomīje* und *el-Hnākīje*.

554. *el-‘ōṭfe* pl. *el-‘aṭaf* bezeichnet nicht nur ‚a damsel‘, sondern den eigenthümlichen Sattel mit sammt dem Mädchen; bei den *Gaklān* sagt man dafür *el-mzējīn*.

Die Impfung heisst sowohl *el-‘aḏāb* als *el-‘aḏād* (weil am Oberarm: *el-‘aḏd* vorgenommen). Der Impfer heisst *el-me-‘aḏḏeb*, der Geimpfte *el-me-‘aḏḏed*.

Statt *Aṭheba* lies *‘Āḏbe*.

e-debāb pl. *l-idībbe* ‚Fliege‘, nicht ‚wilde Biene‘.

l-Āṭule ist zu lesen statt *Āṭūle* (statt *l* ist vielleicht *t* zu setzen).

555. *el-Wahālān* heisst der Ort, den *DOUGHTY* *‘Auhelan* und *HUBER* 710 *Ouahān* schreibt.

Von einem Dorfe *el-Aijāḥāt* habe ich nie sprechen hören, wohl aber von einer Abtheilung der *Duḥūṣir el-Gijātāt* sing. *el-Gijēti*; ebenso kenne ich eine Abtheilung *e-Šuwāige* sing. *e-Šāidsi*, die D. ebenfalls als village *e-Šowīg* auführt.

Lies *‘Ain e-Šecnūt*.

Libā'ir 'āzīb heisst 'die Kamele weiden fern vom *ménzil* und verbringen auch die Nächte weit von ihm'; die *Gahfān* sagen *el-bil 'āzīb*.

556. Die Stücke eingetrockneter Milch heissen *el-bāḡel* nom. unitat. *el-bāḡla*. Die *Gahfān* sagen dafür *l-ūḡt* nom. unitat. *l-ūḡta*.

el-bakāre pl. *el-bawātsir* hat wie der *el-mihḡān* pl. *el-mehāḡān* die Form ʔ, ist aber dünner als dieser. *el-misā'ib* plur. *el-mesā'ib* hat die Form ʔ; *el-'aṣa* pl. *el-'aṣi* und *el-māṭraq* plur. *el-maṭāridz* sind glatte, grade Stücke, der letztere ist dünner als der erstere.

557. *el-Berūd* auch *el-Borūd* Ort im *Wādī el-Sirr*.

el-Bāṭin der *Baṭn Faḡ* der Klassiker.

el-Bedīya ist nicht in *el-Jémen*, sondern mit auf S. 546 erwähntem *el-Bidde'a* identisch; s. oben S. 47.

559. *el-beleš* morbus gallicus wird behandelt mit 'ūsbe 'Sarsaparilla'.

560. *el-bōrga* pl. *el-barādze* 'der Schleier, der das Gesicht mit Ausnahme der Augen ganz verhüllt'. Der Schleier, der demjenigen ähnlich ist, der in Aegypten getragen wird und die Stirn frei lässt, heisst bei den *Gahfān* *el-miltem* pl. *el-melātim*.

Statt *bersām* sagen die Beduinen wohl durchwegs *el-dzett*.

el-Bertha, auf der Karte *el-Berrtha*, heisst in Wirklichkeit *el-Bértse* oder *Bértset* 'Zbēde, bei den Harb *Birket Zbēde*.

Dass *el-Berūd* auch *Bessām* heisst bezweifle ich sehr, niemand weiss etwas davon. Der auf der Karte von KIEPERT angegebene Ort *Bessam* ist sicherlich verschrieben für 'Öbāsān, ein 'edd, der an der Strasse zwischen *Sāgra* und *e-Duādma* liegt.

561. *el-Begām* sing. *el-Begīmī*, Stamm im *Wādī Trābe*.

Man sagt mit dem Artikel *el-bil*, aber ohne Artikel *ibīl*, z. B. *ibīl Mēhāmmed ḡādet* 'die Kamele Mohammeds haben geweidet'.

562. Von *Wādī Biše* (ohne Artikel) ist mir bekannt *e-Nedz'* resp. *e-Negš'* und *el-Genēne* auch *Genēnet Biše*.

563. *el-baṭin* wurde mir erklärt als eine Ebene, die parallel an einem langen Berge liegt. Sicher ist, dass die Ebene, die zwischen *el-'Erđz* (eine lange Dünenkette, die die Ostgrenze von *el-Wēim* bildet) und dem Gebirgszuge *Tiwēdz* liegt, *el-Baṭin* heisst.

564. Lies *el-Bekərije* statt *el-Bukkerieh*.

Das Kamel, das zum ersten Mal geworfen hat, heisst *el-bitsir* plur. *l-abkâr*.

565. Die Katze heisst bei den Arabern *el-gâtü* pl. *el-gâtäce* oder auch *el-bess* pl. *el-bäsäse*. Die *Häqar* haben wohl welche, die Beduinen nie.

el-Cheffy, *Keheyfy*, *Chuwa* (!) wird von allen Leuten des *Negd* *e-Tshäfe* gesprochen, auch HUBER transcribiert *Etzhäfe*. JACUT IV, 332 *al-Kähfar*.

Für *Beni Keläb* hörte ich *Beni Äkleb* oder *Beni Jiklibe*.

568. *Chöl*, von den Arabern *Tsöl* gesprochen, ist türkisches *چول tsöl*, bei den Beduinen wohl kaum bekannt. Ich hörte es von Städtern.

570. *e-dütse* und *e-dü'ëtse* wurden mir definiert als *ramle sujdijere u-sahle bihu 'äsäb'*, eine kleine mit Kräutern bewachsene Sandebene.

e-Define (mit Artikel) mit tiefen gemauerten Brunnen (*güllhän*) JACUT II, 550: *ad-Daḡinah*.

Statt *el-Dam* ist *e-Ldäm* zu lesen. Möglicherweise ist *e* blos prosthetisch und *Éldäm* wäre *لدام*, wie *Élyäfe* = *لصافة*.

571. *Wädi e-Duwäsir*. Die correcten Formen der angeführten Namen sind *el-Hmäm*, *e-Säpbe*, wohl das *at-Saḡbatāni* des JAC. III, 289, *e-Slēijil*, *Tāmre* (JAC. I, 874), *e-Ldām*, *el-Lōḡf*, *Fär'a* oder *Fär'at* *el-Wädi*. *eḡ-Thēllum* ist mir nicht bekannt.

ed-Dellam augenscheinlich dasselbe wie *ed-Dillum* p. 572. Beide sind vielleicht verschrieben für *e-Sēlem*, das mir als Station und *Wädi* zwischen *el-Härg* und *el-Hōṭa* angegeben wurde.

573. Lies *e-Dwādmī* mit Artikel; lies *e-Dēb*.

574. Statt *dubba* lies *e-debā* nom. un. ebenfalls *e-debā*.

Für *dullu* lies *e-dēlū* plur. *e-dēlū*.

575. Das Harz *el-'ēts* kommt nach meinen Erkundigungen vom Baum *e-tō'lūge* plur. *e-ta'alidz*.

576. Lies *l-Éngel*; *el-'Érg* resp. *el-'Érdz*.

577. *l-Étle* ist durchaus nicht ein 'ruined site', sondern ein Ort c. 1½ Tagereise südlich von *e-Rass*.

578. Der Korb, in den die Kaffetöpfe, Tassen u. s. w. gesteckt werden, heisst bei den *Gaḡtān el-gānr*, *gānet e-dēlāl*.

Statt *Féha* lies *Féhe*.

579. Dass *el-Fer'a* der Name für den District umfassend die Orte *el-Hôta*, *el-Harîdz*, *el-Hélwe*, *Na'am* ist, glaube ich nicht, da mir ein weitgereister Kaufmann aus *el-Hôta* ausdrücklich versicherte, dass ein Gesamtname für diese Städte nicht existiere.

el-Fâr'a in *el-Wêsm* wird gewöhnlich *Fâr'at Usâdzir*,

el-Fâr'a in the South country¹ (bei KIMPERT Nilländer: *el-Fâra*) *Fâr'at el-Wudâ'in* genannt, auch *Fâr'at el-Wâdi*. Letzteres hat den Namen davon, dass es am höchsten Punkte des *Wâdi e-Du-wâsir* liegt, das gegen Osten zu sinkt.

Ferjeyn ist *Ferdzên* HUBER 714, HAMDÂNÎ *Dât Firjûin*.

580. Der arabische Name für getrocknetes Fleisch ist *e-šerîh*.

582. Statt *Fârje* lies *Firje*.

Wenn die Uebersetzung D.'s *fuzna* we had been up and after them¹ richtig ist, so muss *fezî'ne* transcribiert werden. *fézî'* 'ala heisst 'verfolgen', *fâz min* 'weggehen von'.

Statt *Gabbily* lies *Gûbâle* vgl. HUBER 716.

el-dzâble 'morgen'.

583. Die *Âneze* sagen *galjân* nicht *galjân*.

el-gâna pl. *el-dzenjân* heisst doch nur Rohr, clubstak müsste heissen *âqâ gâna*.

el-gâre pl. *el-gwar* hat meines Wissens nie eine andere Bedeutung als 'kegelförmiger Berg'. Wenn I, 547 wirklich der 'oasis soil' gemeint ist, so lautete das Wort wohl *el-garâre*, was mir mit *é-sahal* 'Ebene' erklärt wurde.

Gârat Utétie ist zu lesen an Stelle von *Gârat Ouesheyyia*; da *f* und *t* in den *Negd*-Dialecten beide stark gehaucht werden, so sind sie leicht zu verwechseln. Dass dieselbe ein Wallfahrtsplatz war, wurde mir nicht berichtet, wohl aber, dass es die höchste *Gâre* in ganz *el-Wêsm* sei und dass sich auf ihr alte Ruinen von den *Helaliye* herstammend befinden. Sie liege in der Nähe von *Utétie* (= *Utaifjah* HAMDÂNÎ 163, 24, JAC. I, 121).

Gârat e-Têri ist nicht identisch mit *Gârat Utétie*, der Verlust einiger Notizen verhindert mich ihren Ort genau angeben zu

können, ich erinnere mich nur noch, dass sie ebenfalls in *el-Wéim* sich befindet.

584. Statt *el-Gerghen* lies *el-Gerine* resp. *el-Dzerins*, ein Ort in *el-Wéim*.

Statt *Geserra* lies *Gzára*, ein Brunnen (*dzelib*) am Nordende des *Ticédz* $\frac{1}{2}$ Tagreise nördlich von *e-Zilfi* (JAC. II 59?).

585. Röhthel heisst *el-magar*; an der Richtigkeit von *gherrra* zweifle ich.

el-gôfj (الغوج) plur. *el-gûfe* ist der Hengst.

Was D. *el-ghrullathî* schreibt, lautet *el-gält* nom. un. *el-gâlte*.

Der Plural von *el-jiné* lautet wie im ägyptischen Dialect *el-jinshât*.

586. *el-gow* pl. *el-gijân* ist nicht ein ‚seyl bed‘, sondern eine rundliche Niederung, in der zur Regenzeit das Wasser stagniert.

el-Gwêlfe ist zu schreiben statt *Qoayfeh*. Es giebt auch ein *el-Gwê* etwa $\frac{1}{2}$ Tagreise SW. vom vorigen, da dies jedoch ein unbedeutender Ort ist, so wird mit dem *el-Kweî* der KURTSCHEN Karten wohl das erstere gemeint sein.

Für Granit hörte ich wie HUBER den Namen *é-dekar*.

587. Für *Gutia* lies *el-gûfi* pl. *el-gowâfi*.

588. *el-hadûj* plur. *el-hédij* ist ein weibliches Lastkamel.

el-Hafar auch *Hâfar el-Bâtîn*, bei JAC. II, 294 *Hâfar Abî Mâsa*.

el-hâgû bedeutet bei den *Gahân* blos die Taille; der lange Leibriemen wird bei ihnen *e-sibte* genannt. Andere Stämme nennen ihn *el-hageb*.

589. *el-Heğnâwi* ist die correcte Form gegen WETZSINS, der *Heğnoui* schreibt.

590. Cinder-hill heisst *el-halâ* pl. *el-heli* oder *el-haliân*.

Die *dabb*-Eidechse wird auch *Obû Hâmed* oder *Obû Ahmed* genannt.

el-hamâde ‚die Kieswüste‘ ist ohne *Tešdid* zu schreiben.

Hammam ‚the purse‘ ist offenbar ein Schreibfehler für *hamjân* (حميان persisch ‚Beutel‘).

592. *el-Hariq* resp. *el-Haridz* grösserer Ort im NW. von *el-Hôta*.

593. *Hârrat Kâzûb* ohne Artikel. Auch HUBER 735 schreibt unrichtig *harrah El-Qasab*.

Statt *Hârrat Turr'a* lies *Hârrat e-Tavâh*. Bei KIEPERT Nilländer fälschlich *Hârrat el-Turra'* (JAC. III, 521).

el-hâsi pl. *el-hešwân* einjähriges Kamel, synonym mit *el-mafrâd*, die Angabe DOZY S. I, 292 ist unrichtig.

594. *Hâdn* wird gesagt ohne *Gêbel* für *J. Hatthon*.¹

Lies *el-Hôta* statt *Hauta*. Es giebt ein *Hôta Beni Temim*, das bekannte *el-Hôta* und ein *Hôtat 'Sdër*. Letzteres auf KIEPERT'S Karte irrtümlich *Hâla* geschrieben.

595. *el-hêzâm* pl. *el-hîzm* der Gürtel.

el-hâzm pl. *el-hêzâm* oder *el-hêzmân* ist eine mit grossen Kieseln übersäte Ebene.

el-Hâzzam ist *Hâzm Sêhân* HUBER 732, 733.

Lies *Hezêm e-Sêd* HUBER 736 (KIEPERT, Nilländer fehlerhaft *Hazeim e-Sêjid*).

Lies *el-Hênakîje* nicht *el-Henakîe* wie KIEPERT Nilländer schreibt.

596. Lies *el-hešûdî* plural *el-hêšûel*, mit Nasalierung des *n*, 'Wüstenräuber'.²

597. Lies *Hrêmle*, bei KIEPERT *Horeimele*.

598. Lies *el-hazî*, das Glück.³

el-hwâr pl. *el-hêrân* ist der Name für ein ganz kleines Kamel, das das erste Jahr noch nicht erreicht hat. Die den verschiedenen Jahren entsprechenden Kamelnamen sind folgende bei den *Gahân*:

el-hwâr plur. *el-hêrân* vor dem 1. Jahre.

el-mafrâd plur. *el-mefârîd* von dem 1. bis zum 2. Jahre.

el-hedzdz plur. *el-hîdzdzân* von dem 2. bis zum 3. Jahre.

el-lîdz plur. *el-lîdzjân* von dem 3. bis zum 4. Jahre.

¹ In allen Karten und Reisewerken findet man vor jedem Bergnamen *Gêbel*. Dies ist sehr häufig unrichtig. So sagt man wohl *Tiwêda* oder *Dîwî Twêda*, niemals aber *Gêbel Twêda*, ebenso *Hawêz*, *Hîlât* stets ohne *Gêbel*.

² *n* wird im *Gahândialekt* vor *s* stets nasalisiert.

el-gida' plur. *el-gid'an* von dem 4. bis zum 5. Jahre.

e-tini plur. *e-tinjān* von dem 5. bis zum 6. Jahre.

e-rabā' plur. *e-reb'an* von dem 6. bis zum 7. Jahre.

e-sedis plur. *e-sidsān* von dem 7. bis zum 8. Jahre.

Da diese Liste von der BURKHARDT's bedeutend abweicht, so bemerke ich, dass die drei letzten Namen vom Hervorstossen der Zähne genommen sind. B. irrt, wenn er glaubt, *e-tini* bedeute ein Kamel, das zwei Mal geboren habe und *e-rabā'* eines, das vier Jahre alt sei. Ebenso ist *el-mihalul* nicht ein Altersname, sondern bedeutet ein Kamel, dem behufs Entwöhnung ein spitzes Stück Holz (*el-hlal* plur. *l-ahille*) durch die Nase gezogen ist.


601. Statt *humsiz* hörte ich *el-hambesiz*,

Statt *humth hāmī* lies also *Wādī l-Hāmī*.

el-hādbe plur. *el-hādāb* bezeichnet einen dunkelrothen, mit Geröll bedeckten, konischen Hügel oder Berg. Die *hādbe* ist nicht so schlank wie die *gāre* und kuppenförmig, während die *gāre* oben ein kleines Plateau hat.

602. *l-idmī* plur. *l-idmī* wurde mir beschrieben als Gazelle mit grössern Hörnern als die andern Arten. Die Farbe sei *āḥmar āzrag*, also ungefähr wie die *'efri*, aber am Bauche und an den Hinterbeinen weiss.

606. Bei den *Gaḥṭān* heisst der 'bone setter' *el-meḡebber*.

Jaddar ist falsch, im Text steht richtig *jadda*; lies *el-gādde* plur. *el-guādd*. Auf den grossen Karawanenstrassen findet man eine Reihe von einzelnen nebeneinander laufenden Wegen von etwa 40 cm. Breite. Sie sind von Kamelen ausgetreten worden und sehr geschlängelt, es sieht also eine Karawanenstrasse so aus . Diese einzelnen Wege heissen *ḡuādd*.

Gān ist singular wie im Altarabischen, *el-gīn* ist collectiv.

Statt *Jārada* lies *el-Ḡerēde*. Dies ist in der Nähe von *e-Rass*, aber weit von *l-Étē*.

607. Beil heisst *el-geddām* plur. *el-gedādm* bei den *Gaḥṭān*; in Kairo hört man auch *gadām*.

Statt *Jehemua* lies *el-gīhme*.

608. *el-Gerêfe* ist nicht in *el-Gašim*, sondern im *Bašin*, d. h. zwischen *el-Wéim* und **Sdér*.


el-geride ist der Palmenzweig, aus dem man dann allerdings Wurfspiesse machen kann.

Statt *jérula* lies *el-gerwel* plur. *el-geráwil*, das ist die Blöcke und der Schutt, den der Sél ausgräbt und mit sich reisst.

609. *el-dzett*.

Für *jidda* ist sicher *el-dzidr* plur. *el-gdár* zu lesen.

el-gidár plur. *el-gidrán* heisst bei den *Gahšín* ‚Mauer‘; hier scheint die Bedeutung freilich nicht zu passen.

el-dzedike ist nicht ‚milk basin‘, sondern ein Instrument von dieser Form , das in die Milch getaucht und zwischen den beiden Handflächen gedreht wird um Butter zu machen. Das hölzerne Milchgefäss heisst *el-dzedáh* plur. *el-dzedhán*.

611. *el-Kahšán* mit Artikel ist unrichtig. Der Stamm heisst nach seiner eigenen Aussprache *Gehatán*, sing. *Gəhatáni*, plur. *el-Gahšín*.

el-ga'ar plur. *el-qu'úr* ist ein grösseres Loch oder Vertiefung in der Erde und hat nicht nur den speciellen Sinn, den ihm ERTSCH 1, 144 und HUBER, *Journal* 51, 568 geben.

Statt *el-Kamín* lies *el-Atsamín*, HUBER 736 schreibt ebenfalls unrichtig *el-'Akamín*.

Statt *Kaşr Hajellán* lies *Gaşr 'Aglán*.

Statt *Kasab* lies *el-Gasab*; dies liegt im *el-Bašin* und nicht in *el-Gašim*.

614. Lies *Hazár* statt *Kezaz*, vgl. HUBER 713, 714.

Lies *el-Hárj* statt *Kharǵ* oder *el-Kharǵ* (KIEPERT).

el-Kherj ist identisch mit dem obigen. Die Orte, die D. hier anführt, lauten nach meinen Erkundigungen (von *Hešén* vom Stamme der *Beni Temím* aus *el-Höša*): *e-Sélem*, *el-Jemáne*, *Na-'ján* *e-Slemáje*, *el-'Údár* (vielleicht mit *d*), *e-Séh*.

616. *el-húsci* plur. *el-ḥašúwie* lies statt *el-Khossí*.

Háfra ist ein Frauennamen.

617. Der Gefährte heisst *el-huwi* plur. *el-ḥuwja*. Mit Suffix *huwiji* *huwíjek* *huwíje*.

Lies *el-Hábra* الحَبْرَة statt *Khubbera*.

el-Hicere ist nom. propr. und Diminut. von *el-houwcára* pl. *el-ha-wáwir* eine Art kleiner, viel Milch gebender Kamele.

Statt *khúsa* lies *el-húsa* 'das Messer', bei den *Gahján* sagt man dafür *e-šáfra* plur. *e-šfár*.

el-gedemije plur. *el-gedemiját* heisst gekrümmter Dolch.

el-dzirwe. Bei den *Gahján* macht man aus Weizenmehl einen Teig, über diesen liest der *metóuwa'* [d. h. der *figi* der Aegypter] geheimnissvolle Verse. Dann wird der Teig in ein Stück Leder gebunden und an den Hals gehängt.

Zu *Koba*. Das alte *Kúba* hat D. auf seiner Karte verzeichnet ohne es zu wissen. Statt *Akaba* am Rande der *Hárrat Kúsüb* ist nämlich zu lesen *Úgbe* d. i. قُبَا JAC. IV, 24.

el-Gunzellje liegt, wie mir von einem *Gahjání* mitgetheilt wurde, nicht im *Wádi Sbê*, sondern im *Wádi Trábe*.

Die Karawane *el-gáfl* plur. *el-géfal* heisst bei den *Gahján* *el-medid* plur. *l-imidda*.

619. Statt *Kurunyah* lies *el-Grénije*, die Bewohner von 'Aléije'.

el-Kucét 'die kleine Festung' (hindustanisch) heisst der Ort. KIEPERT schreibt unrichtig *Kueit*, wohl nach türkischer Orthographie. Der auf allen Karten sich findende Name *Korein* dieser Stadt ist keinem Araber bekannt. Vielleicht verdankt er einem Missverständniss oder Verwechslung sein Dasein; nicht weit von *el-Kucét* ist nämlich 'a creek named Grain which leads to the sea' Journ. of the R. Geogr. Soc. 1865 p. 170, die Bay von *el-Kucét* 'is also called Gurn or horn in allusion to the shape of the bay'.

622. *ma'gib* ist wohl bloss partic. pass. Das 'ogál heisst bei den *Duwcávir el-azábe* pl. *el-azájb*.

Der Emir von *Beréde* heisst *Mahénne*.

626. Ein plötzlicher Windstoss, resp. Staubwolke heisst *el-ma'gár* plur. *el-ma'gír*.

Mazul es-Sudda in a seyl bed under *Jebel Shotb* p. 521 zeigt, dass D. nicht vollständig in's Verständniss des Arabischen eingedrungen war. Der Ort heisst *Másil el-Gimh* d. i. das مَسِيل

الحداد des HAMDANI [richtig punktiert? die heutige Aussprache lässt dies bezweifeln] und liegt in einer tiefen Schlucht (arabisch *esād* pl. *e-sed'ân* oder *e-sāṭb* plur. *e-ṣābe*). *Māsīl* ist übrigens nicht im *Ticēdz* wie D. sagt, sondern W. vom *el-Érēf* etwa zwei Tage westlich von *el-Gies'ije*.

Der genauere Sinn von *el-matije* plur. *el-matāje* wurde mir wie folgt angegeben. Wenn man in der Ferne ein Kamel erblickt, sei es Reitkamel oder nicht, beritten oder nicht, so sagt man '*ajint matije*, ebenso wenn man nicht unterscheiden kann, ob es Pferd oder Kamel ist. Das Wort hat also eine viel allgemeinere Bedeutung als D. angiebt.

el-māded plur. *el-ma'ādid* nicht *m'athūd* ist die Spange, die die Beduinenweiber am Oberarm tragen.

627. Statt *Mehāditha* lies *el-Māhdite* vgl. HUBER 741 (JAC. IV, 424 ident.?).

628. Von den Orten, die D. als zu *el-Mēhmal* gehörig bezeichnet, ist mir *es-Siffilly* nie zu Ohren gekommen, die übrigen lauten in Wirklichkeit: *Tādīdz* (تاديذ, KIEPERT ungenau *Sādīs*), *e-Sferrāt* *wel-Bir*, '*Aleije*, *el-Wāsta*, *el-Bārā* oder *Gazr el-Bārā* (bei SADLER *el-Burro*), *Utētie*, *Harēmla*, *Sūdās* (ohne *Tesdid*).

629. Lies *el-Mérdime*.

Lies *Mérgab e-Rāfe*.

Für *Méshed 'Alī* sagen die Araber auch *e-Sējjid*.

Lies *Mešer* statt *Meteyr* sing. *el-Mešeri*.

630. Lies *Metēllele*.

Schön von einer Frau gesagt heisst *mezjāne* nicht *mezāne*.

Midda als Lösegeld habe ich nie gehört, wohl aber *el-dje* vom Verbum *widā* impf. *jādi* 'das Wergeld zahlen'.

631. *el-Midnib* ist nicht in '*Sdér*' sondern am Ende des *Wād e-Sirr*.

632. *el-medzil* ist der Ort der Mittagsrast, *el-medzējjil* 'der die Mittagsrast haltende'.

634. Statt *el-Monasir* lies *el-Menāsir* sing. *el-Manšūri*.

636. *el-Muqīdz* bei den *Harb el-Muqīq* JAC. IV, 560.

Statt *el-Moy* hörte ich *el-Muāh* von den *ʿŪtibe*, *el-Muāh* von den *Gahṭān*. Vergl. HUSSE 736.

Für *Mudoway* lies *el-medāwi*.

637. Die Finde *el-Meqūta* sing. *el-Meqāṭi* gehört zur Gruppe der *Bārga*.

Die Milchstrasse heisst bei den *Gahṭān* *el-mīgar*.

Zu *el-méndel* wird wohl ein Wort zu ergänzen sein; wie *qārib el-méndel* (cf. Dozy, Suppl. 653, LANE, *Mod. Aegypt.*, Deutsche Ausgabe II, 91). Bei den *Gahṭān* bezeichnet *el-méndel* ‚die Diebe‘ (collectiv) und zwar heimliche Diebe.

Man sagt immer *ʿĀl Mōrra*.

638. Nicht *Muttowīʿa*, lies *el-metōwīʿa* plur. *el-metōwīʿa* ohne *Tešdid* des *t*, wörtlich ‚der Gott unterworfenen‘.

640. *e-Nebhānēje* mit Artikel!

e-nīfd bedeutet nicht Düne, sondern etwa ‚Dünenmeer‘. Von einem *ʿĀgām* wurde mir das *Rūb el-Hāl* hinter *Jebrān* bezeichnet als *nīfd wāʿar*.

641. Statt *Nēfur el-Tarik* hörte ich von einem *ʿŪlbi Nāfrat Tarīdz*; *e-nāfra* wurde mir als alleinstehender Berg erklärt.

Statt *nēḥash* lies *nēḥaḡ*. Das Verbum *nāḥaḡ* ist bei den nördlichen Stämmen, aber nicht bei den *Gahṭān* im Gebrauch.

642. *e-usime* heisst wohl nur der Hauch und nicht ‚a breathing wile‘. Der Satz, den D. II, 97 giebt, lautete arabisch wohl *ūḡud ja sēḡ Halīl tenēssēm. tenēssēm itenēssēm* bedeutet schnaufen und verweilen.

Statt *e-nāgra* plur. *enagar* wird bei den *Gahṭān* für eine Vertiefung besonders in *el-ʿErd el-ḡāfra* plur. *el-ḡīfar* gesagt.

Wegfliehen, wegziehen (vor einer Gefahr) heisst *heḡḡ jehiḡḡ*. Lies also *enhiḡḡ* statt *nūheḡ* oder *هغ*.

Statt *Nʿkussa* lies *e-Nekūse* sing. *e-Nkēti*.

643. *šrḡa* ist imperativ ‚nimm, leck den Rahm‘ (*e-rōḡwe*).

Osheḡḡir ist *Ušēdzir*. Da *Šāgra* und *Ušēdzir* ganz nahe beisammen sind und oft zusammen genannt werden, kommt es, dass für letzteren Ort bei D. auch die corrupte Form *Shuḡḡer* vorkommt.

644. *Otheythia* und *Oweheyfy* sind beide = *Uthie*.

el-'Okezi ist doch einfach von *el-'ósez*, eine Baumart, die ich nicht näher bestimmen kann.

645. The pincers worn by the Bed. housewives heissen *el-mingâs* plur. *menâdzâs*.

647. Lies *e-redif* plur. *e-rdife*; *e-rafîdz* plur. *e-rfiga* und *e-râfdi* plur. *e-rfûde*.

648. *e-ruhâl* plur. *e-râhl* bezeichnet ein weibliches Lastkamel.

Der Regenbogen heisst bei den *Gahân* *e-ten'âne* oder *huff e-né'me*.

e-rîmi plur. *e-rîm* bezeichnet wie im Altarabischen eine weisse Gazelle 'die beste der Gazellenarten'.

652. Statt *W. Risha* lies *Wâd'ê-Rsa* das alte *Wâdi ar-Risâ*.

653. Für *e-Rukka* wurde mir *ê-Ruka* gesagt (JAC. II, 808). Die Identification SERENANS mit شبكه الركا ZDMG. 1888 331 ist also nicht richtig.

Lies *Râkbe* statt *er-Rukkaba*. Auch HUBER schreibt den Namen unrichtig *Rqoubeh* (رقبه) S. 738. Vgl. JAC. II, 809.

Statt *Runnya* etc. lies *Rânje*. Auf KIEPERTS Nilländer steht unrichtig *Ghanie*.

ê-riss plur. *e-râs* wurde mir definiert als Brunnen in gebirgigem Gelände mit wenig Wasser. Der Name der Stadt الرسى wird stets *ê-Rass* oder *ê-Rass* gesprochen, es scheint mir daher zweifelhaft, ob er von *ê-riss* abgeleitet ist.

Statt *er-Ruthân* lies *er-Rûsân* sing. *e-Rwâst*.

Für unsalted sagen die *Gahân* *sâmiğ*.

658. *ê-sefar* ist nicht 'the rising of the sun', sondern die Zeit vor dem Sonnenaufgang, in der es schon hell ist, daher auch *sêfar* *e-sûbb* genannt.

Statt *Seffua* lies *Sfuwât* vgl. HUNAN 732.

Semîla hat nichts mit سميلة zu thun, sondern ist das klassische الصميل *Tâğ el-'Arûs* VII 407. Es lautet bei den *Gahân* *e-semîl* plur. *e-sumlân*.

659. Nicht *Sh'aara* sondern *e-Šâra* mit Artikel lautet dieser Name.

660. Statt *Shāba* lies *Še'ābe*; das شَعْبَى des HAMDANI cf. JAC. III, 293. *es-Sheab* ist *Šēb el-Dzidd*, nicht weit von *Tūhfa*.

J. She'aba ist wohl *e-Šēb* oder besser *Šēb el-'Āsibijāt*, bei HUNER 727 *El-Šub*. Es wäre dann ähnlich wie *Umm el-Mešā'ib* an die falsche Stelle gerathen.¹

Zu *Sh'aeb* ist zu bemerken, dass D. zwei Wörter zusammengeworfen hat. *e-šēb* plur. *e-šē'ābe* und *e-šē'ib* plur. *e-šē'bān*. Vgl. HUNER 118.

Statt *es-She'abin* lies *e-Šijabin* sing. *e-Šalbān* vgl. S. 662.

Šabrūm ist unrichtig. Es giebt ein *Wādī e-Šābrum* und eine *hamāde e-Šubrumiye* (vergl. HUNER 727, 728). Beide Namen sind abgeleitet von *e-šābrum*, eine Baumart, *Euphorbia Pityusa* nach DOZY *Supp.*

661. *e-šēlfe* bezeichnet nicht die Lanze und ist daher nicht synonym mit *e-rāmḥ*, sondern die eiserne Lanzenspitze, sofern sie breit d. h. schneidenartig ist. Die runde Lanzenspitze heisst *el-hārbe*, das Eisen am untern Ende der Lanze *el-'akkār*, bei einigen Stämmen *el-gunḥār* (bei BURKHARDT fälschlich *kentad*).

e-Šmāsiye ist zu lesen.

e-šenne plur. *e-šenān* bezeichnet bei den *Gahṭān* eine alte verbrauchte *girbe* wie im klassischen Arabisch.

662. *e-Šibibiye* heisst die erste Station auf der Strasse *'Anāze-Mekku*.

Statt *es-Sh'hebbā* lies *e-Šhābe* sing. *e-Šhēbi*.

663. Statt *Shināny* lies *e-Šuāne*.

Dass Araber das persische شتر für Kamel gebrauchen, erscheint mir recht zweifelhaft. Hier wird wohl das Wort *l-ēstar* fem. *e-šātrā* plur. *e-šātr* 'Kamel mit kurzem Schwanz' vorliegen.

Statt *Sh'kāky* lies *Skāke* (= *Sukākāh* JAC. III, 106).

e-šāṭb plur. *e-šāṭbe* 'die Schlucht'.

J. Shotb siehe oben S. 57, *es-Showḥg* S. 48.

Statt *Shuggera* lies *Šāgra* شَاغْرَا.

664. *e-šām*, bei einigen *e-šūm* ist ein dicker Stock aus Rohr.

¹ Das *J. e-Shayb* der Karte D.'s und KIEPERTS *Dj. e-She'ib* entspricht in Lage genau dem *Šēb el-'Āsibijāt*.

Statt *Shurra* lies *Šurme*.

Die Orte, die als zu *Sdër* (auch *Šdër* aber nicht *e-Sedër*) gehörig angeführt werden, heissen *‘Äšere*, *e-Züfî*, *el-‘Ägal*, *e-Tmeile*, *el-Gât*, *el-His*, *e-Ruwêde*, *el-Mégma'a*, *Härme*, *Gwêi*, *Gelâgîl*, *e-Dähle*, *e-Twêm*, *el-‘Ôd*, *Rôqat ‘Sdër*, *el-‘Attâr el-‘Ôde*, *Tmâr*, *Hôtat ‘Sdër*.

Statt *sillima* lies *e-slîme* collectiv *e-selem*.

666. Die Schleuder heisst bei den *Gahân el-menâdife* plur. *el-manâdif*, bei andern *el-margâme* plur. *el-merâgîm*.

667. Statt *Solubba* lies sing. *e-Slûbi* plur. *e-Slûbe*.

668. *Sotuch* ist unrichtig. Die Schwertwunde heisst z. B. bei den *Mešer* und *‘Ôtêbe e-sâtwe*, die *Gahân* sagen dafür *el-fîl*.

Zu *šd’* bilden die *Gahân* den plur. *e-šē‘ân*.

669. *e-sânie* plur. *e-sawânî* wurde mir erklärt als das Kamel, das das Wasser aus einen Brunnen schöpft.

Dass *es-Suedda* eine Abtheilung der *Gahân* und Bewohner *Šâgra*'s sind, ist wohl unrichtig. *e-Swîde* sing. *e-Swêdi* wurde mir als eine Finde der *‘Ôtêbe* genannt. Eine Finde der *Gahân* heisst *âl e-Swêdân* sing. *e-Swêdânî*, ist aber nicht in *Šâgra* sesshaft.

671. Bei den *Gahân* ist *e-thâl* ‚die Milz‘ und ‚eine Milzkrankheit der Schafe‘.

e-ŧâ’s pl. *e-ŧo’ûs* diminutiv *e-ŧâ’ês*, altarab. *بَغْسَى* und *بَغْسَى*.

675. Statt *thulûk* lies *e-ŧûlûge*.

Than-ak ist natürlich *ثَنَاقَ*, beduinisch *qanâk*.

Statt *Thennjib* lies *e-Denâjîb*.

Die heutige Aussprache von *ثَرْمَدَا* ist *Târmeda*.

676. *Theyd(k)ch* auf den KIEPERT'schen Karten *Šâdik*, bei PELLY *Tadij* ist *Tâdîde* *تَادِيْدَة*.

Für *Thôb* lies *e-ŧabb* plur. *e-ŧubbân*, für *Thobby* *e-dâbi* plur. *e-ŧba*.

677. *Du-Rbêt* sing. *el-Rbêtî*; *Du Isjâd* sing. *e-Zijâdi*.

ê-zuma ‚der Durst‘.

Statt *Thurbân* lies *e-zrîmbân* plur. *e-zarabîn*. Er wurde mir geschildert als von der Grösse einer Katze, bräunlich, isst den *ŧabb*; es ist also wohl der Iltis.

678. Die Erzählung von einem wilden Kamel, das nur sechs Rippen hat, wurde auch mir oft wiederholt, aber alle Beduinen nannten es *el-kūi* plur. *el-hejāta*, nur einmal hörte ich von einem Städter *e-tihā*.

J. Tobey(k)ch, bei KIRPERT *Tobeit*, ist 'Theidz HUBER 573 (vielleicht mit Artikel?).

679. Statt *J. Tuèyk* lies *Twêdz* oder *Dilā Twêdz*.

680. Die Beduinenaussprache von *تُرَاب* ist *Trābe*.

681. Statt *J. Ummry* lies *Ämre*.

682. Für *el-Urruk* lies *el-'ārige*.

el-Uthāb wird von den *Gahṭān* genannt *el-jiteb* (mit *j* wie *Beni Jiklibe* = *بنو اكليب*).

el-wāber pl. *el-wubāre* ist der Klippschliefer.

687. *el-wudēh* plur. *el-wudēhājāt*.

Statt *Wurrār* lies *el-icarūl* plur. *el-wurāle*.

688. Eine Form *Ybba* habe ich nie gehört; die Beduinen sagen *obu*, z. B. *obu ḥāīm* 'grossnasig', *obū* 'mein Vater'.

Die Eule heisst *el-gēbēse* plur. *el-gbēsāt* mit *س* trotz *Бокитон* und *Dozy Supp.* II, 299.

690. *e-zmām* ist bei den *Gahṭān* ein silberner Zierrat, den die Frauen am Haare vorne beim Gesicht befestigen, diminutiv *e-zmējīm*.

Der Nasenring heisst bei ihnen *el-fārde*.

689. Statt *elāmat* lies *e-slīme* plur. *e-zilm* (nicht *gahṭānisch*).

Nachtrag.

513. *Donnebil* ist kein nom. propr., sondern *ḏané'bil* (ضن' ابل), 'Junge von Kamelen', enthält also dasselbe Wort *ē-ḏana*, das S. 675 mit *ولان* erklärt und von *Соки*, *Diwan* S. 286 irrthümlich als Bezeichnung des einjährigen Kameles ausgegeben wird.

Erklärung einer Veda-Stelle.

Von

Julius von Negelein.

Ich gehe von der wichtigen und vielumstrittenen Stelle V. 8. 23, 18 = MS 3, 12, 20 aus, cf. ZIMMER AL. 36, OPPERT, Bharatavarsa 619. Der Text lautet: *Amba ambika 'mbālike na mā nayati kuçcana, sasatyagvakaḥ subhadrikām kampilavāsiniṁ*. Die Hauptschwierigkeit des Verses liegt in den ersten drei Worten. WIESEN, Litt. ², 126, Ind. Stud. 1, 183 cf. 5, 51 stellt die Behauptung auf, dass zwischen der Mahiṣi, die dem Stamm der Kurus angehörte und der in Kāmpila wohnenden also den Pancālās zugehörigen Subhadra ein feindliches Verhältnis bestand. Danach wären die Worte der Grosskönigin als ein Seitenhieb auf die Concurrentin anzusehen. Die Worte lauten in WIESEN'S Uebersetzung: „O Ambā, Ambikā, o Ambālikā, mich führt Niemand (mit Gewalt zu dem Pferde): (gehe ich aber nicht, so) beschläft das (böse) Pferd (eine andere wie) die (böse) Subhadra die in Kāmpila wohnt.“ Zugleich macht WIESEN darauf aufmerksam, dass die drei Vocative sich im Epos als Nomina propria und zwar als Namen der drei Töchter eines Königs von Kaiś wiederfinden, der die Mädchen an einen Vicitravīrya verheiratet, der sich mit ihnen zusammen totamüsiert. An die vorerwähnte Thatsache knüpft WIESEN weitere Combinationen über das persönliche Verhältnis der Mahiṣi zu diesen drei Frauen. Nun denke man sich ein Weib in der geschilderten verhänglichen Situation, mit einem toten Hengst den (symbolischen) Beischlaf vollziehend, zugleich aber

Verse auf ihre Nebenbuhlerinnen extemporierend; denke sich ferner diese Verse aus einem (noch nicht ersichtlichen) Grunde der Nachwelt aufbewahrt und zum typischen Bestandtheil des Opfers erhoben, um die Glaubwürdigkeit der WERNER'schen Uebersetzung beurtheilen zu können, die nicht nur, wie ZIMMER AL. 36 bemerkt, alles Wesentliche, worauf seine Deutung sich stützt, ergänzt, sondern den ganzen Vers in einzelne Worte zerpfückt, die den von ihm ergänzten Halbsätzen gegenüber ziemlich überflüssig sind. Nun werden ferner auch die Töchter eines Kōśala-Herrn mit den Namen Ambikā und Ambālikā belegt, sodass der specielle epische Bezug der WERNER'schen Hypothese dadurch fraglich wird; s. *Pet. Wörterb.* Völlig unmöglich aber wird seine Uebersetzung durch die in drei Texten des schwarzen Yajus überlieferte Variante (Tait. S. 7, 4, 19, 1, Kāth. Agv. 4, 8 Tait. Br. 3, 9, 5, 1—13): *Amb ambālyambike, na mā nayati kaścana | asasty aścakāḥ | subhage kampilavāsini suvarge loka sanipronēathām* | u. s. w. Auffällig ist es, dass diese Texte das Versmass völlig zerrissen haben. Sie haben das volksthümliche Metrum als solches nicht mehr gefühlt und verstanden. Von entscheidender Wichtigkeit aber ist die Variante der ersten drei Worte *ambaly ambike* statt *ambike 'mbālike*. Es handelt sich also offenbar nicht um die Anrufung zeitgenössischer Königstöchter von Seiten der Grosskönigin, sondern weiblicher Genien, in deren Namen der Begriff des Weiblichen, Mütterlichen, durch die Nominalbildung variiert, zum klaren Ausdruck kommt. Ich sehe in den genannten Worten Bezeichnungen einer bestimmten Classe von Nymphen in ihrer Function als Zeugungsgöttheiten und in der den volksthümlichen Versen eignen, der vedischen Speculation entfremdeten Auffassung. Dass das Epos — die vorerwähnte Strophe ist epischer Natur, denn sie trägt den Gāthā-Charakter — in seiner populären erstgeschaffenen Form Begriff und Namen der Apsaras bewahrt hat, wo der Veda diese ihm so unbequemen Figuren ganz bei Seite zu schieben oder theologisch umzuwandeln suchte, dass ferner das Mahābhārata die alten volksthümlichen Nymphenerscheinungen mit zunehmender brahmanischer Superredaction stets mehr und mehr ihres ursprünglichen Charakters

bis zur völligen Unkenntlichkeit entkleidet hat! — darauf hat bereits HOLTZMANN im 33. Bande der *ZDMG.* (s. S. 641) hingewiesen. Den allgemeinen Standpunkt giebt er treffend, wenn er *ibid.* 644 sagt: „Es wird auch hier wieder deutlich, dass das Epos sich, wie eine eigne Sprache, so auch eine eigne Mythologie schuf, eine anthropomorphische, zu der sie das Material allerdings aus der älteren, die Naturkräfte symbolisierenden Mythologie bezog, aber dasselbe frei nach ihren Kräften umgestaltete.“ Zu diesen Anthropomorphismen des Volksglaubens gehören nun in erster Linie offenbar die Apsaras, die, wie bekannt, im Rgveda nur einmal, und zwar im zehnten Buche, in einem Vasiṣṭha-Liede, erwähnt werden, obgleich KUN, *Herabkunft des Feuers und Göttertrankes*, nicht nur ihre mythischen Figuren, sondern auch ihre typischen Bezüge zu Helden u. s. w. als indogermanisches Gemeingut erwiesen hat. Was wir von den Apsaras aus späteren Texten wissen, verdanken wir meist dem bekanntlich populär gehaltenen Atharvaveda. In dem puruṣamedha der Vājasaneyi-Samhita wird ein vrātya den Gandharven und Apsaras geweiht. Auch daraus scheint eine gewisse Zugehörigkeit der noch nicht brahmanisierten Stämme zum Kult der volksthümlichen Götter zu erhellen. In diesen Kreis gehören auch alle Sagen, die von der Vereinigung von Nymphen mit Helden reden. Das Agastya-Motiv ist für diese Gruppe das Prototyp. Varuṇa, der alte Wassergott, muss der Vater der Nymphen im Volksglauben gewesen sein, wie er sich noch im Brahmanismus als Herr der spontanen Zeugung, des spontan sich entwickelnden Lebens, erhalten hat. Der erwähnten Mythe liegt der Sinn zu Grunde, dass ein alter Nacht- und Wasserriese im Verein mit dem strahlenden Tagesgott — beide werden monistisch zu einer Figur zusammengeschmolzen — den lebenerweckenden Samen in die Wasser gegossen haben, die diesen, glücklicher als der Mensch, ohne den Schutz des tragenden Mutterleibs zur Reife zu bringen im

¹ Der Brahmanisierung der Apsaras-Auffassung steht in der deutschen Literatur ein interessantes Pendant gegenüber. PRÄTORIUS, *Anthropodermus platonius* I, 463 sagt: „Aber damit du dich noch weniger wegen der Tritonen verwunderst, so sollst du wissen, dass es auch Mönche und Bischöffe im Meer angh.“

Stande sind.¹ Solche Mythenansätze haben ein durchaus volksthümliches Gepräge. Zeigen sie doch die vom Brahmanismus zu solaren

¹ Dass man speciell in Varuna und Mitra diese Funktion verehrte, lehrt folgende Stelle: nach KCS 15, 4, 10—13 gehört ein *caru* von rothem Reis dem Indra *jyestha*, ein *caru* von wildem Weizen dem Indra *pacupati*, ein solcher von selbstgewachsenem d. h. spontan entstandenen Weizen dem Mitra *satya*, einer von Gerste dem Varuna. Nach QB 5, 3, 3, 8 gehören diejenigen Gewächse, welche der Aussaat bedürfen, dem Varuna zu, die spontan entstehenden (*nāmbāh*) aber dem Mitra. Die Beziehung, die jenes Götterpaar zu der Welt des Lebens hat, ist also uralte; sie bringen den Keim von Mensch und Pflanze unausgetragen zur Reife. Die Idee, dass aus dem Samen von Mensch und Thier Pflanzenwesen hervorsprossen, ist weitverbreitet; der Himmelsgott, im Veda auch *Parjanya*, lässt seinen lebererweckenden Samen auf die Erde fallen, der (Himmels-) Stier spritzt seinen Samen auf die Erde, nach deutschem Aberglauben (s. WUTKE, *Aberglaube*) erwächst aus dem niedergefallenen Samen eines Erdblies eine wunderkräftige Pflanze, nach GERM. *Wörterbuch*, ist 'Pferdesamen' = Pferde-Fenchel, Nennich 2, 942, also offenbar ein aus dem Hengst-Samen entstandenes Kraut. Auf die spezielle Fortentwicklung dieser Idee auf indischem Boden gedenken wir alsbald in dem Aufsatz 'Zur Kenntniss der altindischen Volkspoesie', in dieser Zeitschrift aufmerksam zu machen. Die Schale ersetzt hier gewissermassen als Retorte den natürlichen Mutterleib. Daher heisst nicht nur *Agastya*, sondern auch eine Pflanze und eine *Apsara*: *Kumbhayanī* 'deren Mutterleib ein Gefäss ist'. Zu der gebrachten Analogie mit dem Eierlegen der Fisch- und Vogel-Nymphen kommt noch das Beispiel von der Leda, die in Schwanengestalt mit Zeus zwei Eier zeugt (s. z. B. HASTAX, *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 121) und von Nemesis, die nach Pausanias I, 33, 7 (s. *ibid.* 27, 347) ebenfalls ein Ei gelegt haben soll. Nach einer birmanischen Sage legt eine *Naga-ma* (ein Drache), der die Gestalt eines schönen Weibes angenommen hatte, zwei Eier, aus denen zwei Knaben erstehen (SMITH, *Asiatische Volkslitteratur* 233 f.). Nirgend kann sich glänzender als hier die Thatsache zeigen, die sich eigentlich der modernen Forschung von selbst verstehen sollte, dass die Verwandlungen der Mythenwesen nicht freie Phantasieproducte, sondern Rückschlüsse zu mythengeschichtlich älteren Existenzformen sind. Ich habe sie als Atavismen bezeichnet. Noch erwähne ich als angehörig folgende Beispiele: Hygin fab. 197 erzählt, 'es fiel vom Himmel ein ungeheures Ei in den Euphrat; Fische wälzten es an das Ufer, Tauben brüteten es aus und es ging die Venus daraus hervor, die später die des Syria genannt wurde. Daher die Syrer auch Fische und Tauben für heilig halten und nicht essen' (Hier fällt die richtige Begründung des totemistischen Speiseverbotes auf.) Zu den Wassernymphen, die ihre Kinder verlassen resp. töten, gehört auch die Gāṅgā, die ihre sämtlichen Leibesfrüchte in den Fluss wirft: Mahab. 1, 3888 ff. Wieweit die Sage von der Geburt des Dionys in diesen Kreis gehört, soll dahingestellt bleiben. Er ist die unausgetragene Frucht

Wesen verflüchtigten Figuren der beiden Götter recht nach Menschenart auf der Erde wandelnd und mit schönen Nymphen Abenteuer erlebend. Dass der Kult der letzteren in älterer Zeit zurückgetreten ist, wird schon durch das erst in späteren Perioden vorkommende Moment des Auftretens weiblicher Gottheiten bewiesen. Indrāpi z. B., eine der ältesten weiblichen Gottheiten, war ursprünglich die Mutter Indras.¹ — Waren die Figuren der Apsaras auch dem Brahmanismus verhasst, so konnte er des ihnen zu Grunde liegenden mythischen Elements doch nicht entraten. Die Wolken, die im Agni-Mysterium des Rgveda den Blitz zugleich zum Gemahl und zum Kind haben, mit denen dieser tändelt wie mit jungen Frauen, sind die ältesten Travestien der urindogermanischen Nymphenauffassung. Die *striyaḥ* des Agni werden von Sāyana bisweilen treffend mit *sahgumanasva-bhāvaḥ* bezeichnet, d. h.: als Personen, in deren Natur die geschlechtliche Vereinigung liegt, mit anderen Worten als Zeugungsmütter. Diese den Wortsinn unserer Agvamedha-Stelle interpretierende Auffassung der himmlischen und irdischen Wasser ist nun uralt und findet sich, wie bekannt, bereits im ältesten Veda vor. Die Sarasvatī ist z. B. der ‚mütterlichste‘ (*ambitamā*)² der Ströme. R. V. 10, 35, 2 werden mehrere Ströme als *mātaraḥ* ‚Mütter‘ bezeichnet, Vaj. Samh. 10, 7 werden die Wasser ebenfalls *ambitamāḥ* genannt; cf. auch R. V. 1, 23, 16 — A. V. 1, 4, 1. Ambā, Ambayā und Ambikā sind Namen für Apsaras, cf. *Pet. Wörterb.* Woher stammt aber die Dreizahl der angerufenen Nymphenwesen? Nach meiner Ueberzeugung handelt es sich dabei um die dreifach sich manifestierende Wasser- und Zeugungsgottheit, die in älterer Zeit dem Rudra, in jüngerer dem Īva anvermählt wurde. Rudra ist der dreibeweibte Gott z. B. Tait. Samh. 1, 8, 6, 2: *ava . . . rudram adimahi ava devam tryambakam*; dazu die im *Pet. Wörterb.* citierten Stellen und WENZ, *Handschr.* i, 1061 Chamb. 314 *tryambakeṣvara* — Īva. Bisweilen wird eine

der Semole (cf. BOCHROZ, *Homeric Realien* 3, 1, 301), von Zeus in seinem Schenkel zur Reife gebracht. Er wird von Nymphen als Ammen aufgezogen.

¹ BLOOMFIELDT weist ZDMG. 48, 579 auf Atharva-Veda 3, 10, 12 TS 4, 3, 11, 3, Kath. 8, 39, 10 hin.

² *ambitamāḥ mātaraḥ devitāmāḥ sarasvatī*.

einzelne Schwester oder Gemahlin Rudra's oder Īiva's als *ambikā* oder *ambā* bezeichnet. QB 2, 6, 2, 9: *ambikā hu vai nāma asya svaso*. Die Variante Maitr. Samh. 1, 10, 4 zu der eben mitgetheilten Taittiriya-Stelle lautet: *ava ambā rudramad imahi ava decam tryambakam*, ein wohl verdorbener Vers. Von dem Gott *sahu svasvā ambikayā* wird Tait. Brāh. 1, 6, 10, 4 cf. Tait. S. 1, 8, 6, 1 geredet. Andre Stellen a. im *Pet. Wörterb.* Im Amara Koṣa 1, 1, 1, 33 erscheinen die Worte *ambā* und *ambikā* als Nomina propria von Īiva's Gemahlin Durgā oder Pārvati. Harivaṅṣa 7589, sagt in einer Anrede an Rudra-Īiva: *bhūmitrayayām deva yasmāt pratiṣṭhā punar-lokānam bhāvano ameyakīrtiḥ tryambaka iti prathamam tena nāma tava*. — Die natursymbolische Bedeutung der Trinität jener Gottheit ist demnach ersichtlich: es handelt sich um die im Himmel, Luft-raum und Erde fliessende Pārvati. Als Strom wird dieselbe nicht nur durch die erwähnten Bezeichnungen, sondern durch ihre Abstammung vom Himavant charakterisiert. Ein Gebirgsfluss trägt nach Naigh. 1, 13 den Namen Pārvati. Der Himavant geniesst göttliche Verehrung: Vaj. Samh. 24, 30; 25, 12, Ludwig, Rgveda m, 198. Vielfach wird man Flüsse als Gemahlinnen von Bergen angesehen haben.¹ Der Himavant heisst Menakapraṇṇa cf. *Pet. Wörterb.* Die Dreitheilung des Flusses überrascht nicht. Mutete man doch auch der Gaṅgā, der Sarasvatī u. s. w. mehrfachen Ursprung zu. Schliesslich sei noch auf einige Analogien von ethnologischem Interesse hingewiesen: wie die Wolkenwasser im Veda *yuvatayā*, so heissen sie in Baiern und Böhmen bisweilen ‚Grossmütter‘.² Die Silbe *Me-* heisst in einer Anzahl von Flussnamen Mutter, wie z. B. in *Menam*, worin die zweite Silbe ‚Wasser‘ bedeutet.³ Das Wort ‚Mummel‘ bezeichnet zugleich eine Pflanze, die also ‚Mühmchen‘ = Amme oder Mütterchen heissen

¹ ‚Der besterhaltene Sonnenheld der Afrikaner ist Schango der . . . der Blitz- und Donnergott der Yoruba. Er hat drei Frauen, Flüsse‘. FROBNIUS, *Urspr. d. Kultur* 1, 321.

² WUTTZ, *Aberglaube* 24. Auch die Esten nennen das Wasser ‚Mutter‘ ibid. 274.

³ *Zeitschr. f. Ethnol.* 17, 242.

würde, und einen Kobold oder eine Larve;¹ es ist also in der dem mütterlichen Element des Wassers entstammenden Blume selbst noch das lebende Nymphenwesen als innewohnend gefühlt worden.

Wir glauben im Vorausgehenden bewiesen zu haben, dass die citierte Agyamedha-Stelle die Anrufung einer dreifach sich manifestierenden Zeugungsgottheit enthält, die einem aus dem dreigetheilten Weltenraum sich dreifach ergießenden Strome ihren Ursprung verdankt. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, dass man unter den Namen der drei Göttinnen die Bezeichnungen der Schwestern oder Gemahlinnen Īva's oder Rudra's zu verstehen hat. Für das mythologische Verständnis der Stelle ist diese Frage ganz unwesentlich. Die mit dem Hengste den (symbolischen) Coitus vollziehende Mahiṣt ruft eben, da sie gewahrt, dass das Thier zum Zeugungsgeschäft untauglich ist, klagend die der Geburt vorstehenden Göttinnen zur Hilfe. Man vergegenwärtige sich auch, dass der Agyamedha an einem grossen Strom, nach der Aussage der erhaltenen alten Gāthā-Verse etwa an Gāṅgā oder Yamunā stattfindet, dass also die dem Strom entsteigenden Wassergottheiten vielleicht in unmittelbarer Nähe anwesend gedacht werden.

In der Uebersetzung der folgenden Worte bereitet noch das Verbum Schwierigkeiten. In der Wehr'schen Uebersetzung wäre der zu *nayati* gehörige Accusativ zu ergänzen; er hiesse *agvam* und Wurzel *nā* hätte die Bedeutung ‚mit Gewalt zu jemandem führen‘; doch ist jenes wie dieses unmöglich, ganz abgesehen davon, dass wir in diesem Fall eine andere Verbalform, etwa *nayatu* statt *nayati* zu erwarten hätten. Denn die Ergänzung von *agvam* zu *nayati* ist sachlich undenkbar. Die Mahiṣt kann sich nicht vor einem Acte sträuben, dem sie die Erzeugung eines Sohnes verdanken will und der ihre rituelle Aufgabe beim Pferdeopfer ist. Der Widerwille einer der handelnden Personen würde zudem sicherlich die Wirksamkeit des Opfers illusorisch gemacht haben. Ich vergleiche deshalb das *na mā nayati kaṣṣana* mit dem unmittelbar folgenden *na mā ya-*

¹ Grimm, *Myth.* ¹, 2, 763.

bhati kaṣṇa Tait. Samh. 7, 4, 19, 2. Wurzel *nā* muss die abgeschwächte Bedeutung von *yabh* haben; man könnte an unser 'verführen' denken. Endlich beziehe ich *subhadrikam kampilavāsinim* auf *mā* und mache es von *nayati* als Object abhängig; *subhadrikā* mag seine traditionelle Bedeutung behalten; es bezeichnet ein prächtig geschmücktes, also nach unseren Begriffen pikant aussehendes, zur Geschlechtslust reizendes und williges weibliches Wesen. Das passt sehr gut auf die nach ausdrücklicher Angabe der Texte kostbar geschmückte Mahiṣī, die eben den Coitus vollziehen will. Dass *kāmpila* etwas mit einer Stadt zu thun haben sollte, ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil die Brāhmaṇa-Texte, geschweige denn die alte Taittiriyaschule, noch keine Städtenamen kennen und ausserdem dann wieder ein nur ganz local möglicher, improvisierter Vers vorläge, der aus unbekannten Gründen typisch geworden wäre. Die Commentare geben zudem (zu Tait. Samh. 7, 4, 19) als Erklärung für *kāmpila* das leicht verständliche *kṣamacastram* und Wehen Tait. Samh. II. Band, S. 312, Anm. 6 identificiert es gut mit *kambala*; es handelt sich um die Decke, unter der Pferd und Königin schlafen. Ich übersetze also:

O Ambā, Ambalā, Ambikā, will denn niemand sich zu mir gesellen — das verfluchte Pferd schläft ja — die ich als prächtig geschmücktes Liebechen unter der Wolldecke liege?

Zur Interpretation des Veda.

Von

J. Kirste.

Dass der Veda eine Sammlung von Hymnen der verschiedensten Provenienz, nicht bloss was die Persönlichkeiten der Verfasser, sondern auch was Zeit und Ort betrifft, vorstellt, ist eine jetzt allgemein anerkannte Thatsache und es folgt daraus, dass die Exegese nicht für alle Stücke von demselben Gesichtspunkte, sei er nun naturalistisch, ritualistisch oder ethnographisch, ausgehen darf, sondern dass vor allem festgestellt werden muss, auf welchen Grundton, um mich so auszudrücken, ein Vers oder eine Anzahl von Versen gestimmt ist. Selbstverständlich schliesst dies nicht aus, dass man später den Worten einen anderen, als den ursprünglichen Sinn unterlegte, wie dies ja thatsächlich geschehen ist. Am schwierigsten ist es natürlich, das Grundprincip der Erklärung zu finden, wenn metaphorische Ausdrücke statt der gewöhnlichen, allgemein bekannten, gebraucht werden, zu deren Deutung uns häufig der Schlüssel fehlt und es wurde bezüglich solcher Stücke vor längerer Zeit von Henck die Vermuthung ausgesprochen,¹ dass sie schon ursprünglich als Räthsel verfasst und als solche in die Sammlung aufgenommen worden seien. Nun will ich ganz davon absehen, dass das was uns räthselhaft scheint, nicht nothwendig auch den Verfassern und ihren Zeitgenossen dunkel war, wobei die im Orient verbreitete abergläubische Scheu heilige Dinge bei ihrem wahren Namen zu nennen, nicht

¹ *Revue critique*, 1891, tome II, p. 498.

unterschätzt werden darf, aber, so frage ich, ist denn der Zweck des Räthsels nicht mit seiner Auflösung erschöpft? Welchen Sinn hatte es, ein Räthsel, wie:

„Was taucht ins Wasser und kann nicht trinken?“

in eine Sammlung von Gebeten aufzunehmen, wenn es ein Räthsel bleiben sollte? Denn, verstehen wir uns wohl, sobald ich dafür die Wendung gebrauche:

„Sie taucht ins Wasser und kann nicht trinken“,

wobei sowohl Sprecher als Hörer an die Sonne denken, so haben wir es nicht mehr mit einem Räthsel zu thun, sondern mit einer metaphorischen Ausdrucksweise, die in einem Hymnus an die Sonne ganz wohl vorkommen kann. Wir dürfen also solche für uns ‚räthselhafte‘ Wendungen, da sie sich in einer liturgischen Sammlung finden, meiner Ansicht nach, nicht als Räthsel bezeichnen, sollten sie auch ihren Ursprung einer Räthselfrage verdanken, denn durch ihre Verwendung zu einem andern Zwecke haben sie ihren Charakter als Räthsel eingebüßt.

Einen neuen Beweis für seine Theorie findet nun HENRY in der Strophe des Rigveda 1, 152, 2, über die er in den *Actes du douzième congrès des orientalistes*, tome 1, Florence 1901, pp. 5 ff. gehandelt hat, und da ich schon in der Sitzung, in welcher der genannte Gelehrte seine Erklärung vortrug, meinem principiellen Zweifel an der Richtigkeit desselben Ausdruck gab¹ ohne jedoch die nöthigen Behelfe für die mir richtiger scheinende zur Hand zu haben, so erlaube ich mir jetzt darauf zurückzukommen.

Ich erwähne vor allem, dass DARMESTETER,² den Ausdruck *caturaśrī*, der ‚Vierspitz‘, bereits mit dem avestischen *cathruqaōta*, ‚viereckig‘, dem Beiworte Varena's, der dem vedischen Varuna entspricht, verglichen und ausserdem auf das ebenfalls im Rigveda v,

¹ Die Bemerkung im Protokolle der betreffenden Sitzung (*Actes* p. cxi): „M. K. se déclare satisfait“ bezieht sich darauf, dass Herr Prof. HENRY auf eine Anfrage meinerseits die Güte hatte, sein Princip schärfer zu definieren.

² Ormuzd et Ačéma, Paris, 1877. p. 70.

48, 5 als Epithet Varuṇa's sich findende *caturanika*, 'viergesichtig' verwiesen hat. Dass es sich hier in der That um Varuṇa handelt, ergibt sich doch unzweideutig daraus, dass der Hymnus an Mitra-Varuṇa gerichtet ist, während Henry, gestützt auf das im Śatapatha-Brahmaṇa als Beiwort der Sonne sich findende *caturakṣakti*, 'viereckig' und die in der späteren Ikonographie gebräuchlichen vier Arme Viṣṇu's, den Ausdruck 'Vierspitz' als Bezeichnung des Sonnengottes erklärt und vermuthet, dass man denselben durch die Figur eines Quadrates bezeichnet habe. Dem gegenüber darf wohl darauf verwiesen werden, dass die Sonne in Indien durch eine Scheibe oder ein Rad (*cakra*) dargestellt wird.¹

Noch weniger begründet aber ist es, wenn Henry, um seine Vermuthung, dass in dem Verse von einem Kampfe zwischen Sonne und Mond die Rede sei, zu rechtfertigen, die Voraussetzung wagt, dass der letztere durch ein Dreieck figürlich dargestellt worden sei, was der Ausdruck *trivāṣṭri*, wie ich gerne zugestehen will, allerdings bedeuten könnte. Sehen wir uns aber in der vedischen Mythologie nach einem Wesen um, dem das Epithet der 'Dreispiß' zugetheilt werden kann, so kann dies nur Rudra-Śiva sein, dessen Emblem der *triśūla*, 'Dreispiß' ist. Ueber den Ursprung dieses Symbols ist schon viel geschrieben worden und es ist hier nicht der Ort darauf näher einzugehen, aber so viel dürfte wohl allgemein zugestanden werden, dass dieses Geräth in der Hand des alten Sturmgottes den Blitz, in der Hand des sich nur mühsam eine Stelle im Pantheon der Priester erringenden volksthümlichen Zeugungsgottes, der mit dem ersten später in eine Gestalt verschmolz,² die Geschlechtstheile darstellen sollte.³ Einen direkten Beweis, dass die drei Zacken die männlichen Zeugungstheile darstellten, finden wir meines Erachtens in einer Bemerkung des Commentars zu Aśvalāyana's Gṛhya-Sūtra

¹ GOMPERT D'ALVIELLA, *Bull. de l'Acad. de Belgique*. Bruxelles 1888, tome 16, p. 339. *La migration des symboles*. Paris 1891, p. 219.

² MUNI, *Original sanskrit texts*. Vol. iv, p. 405 ff.

³ BRIDGWOOD, *JRAS* 1886, p. 408. Auch SIMPSON, *JRAS*, 1890, p. 313 kommt allerdings auf einem Umwege, zu einem ähnlichen Ergebnisse.

1, 13, 2; wo die bei Gelogenheit des Puh savana, der Ceremonie um männliche Nachkommen zu erzeugen, der Frau eingegebenen zwei Bohnen und ein Gerstenkorn darauf gedeutet werden vgl. Hir. Gr. S. II, 2, 2; 3. Ist dies richtig, so dürfen wir allerdings nicht mit GOMLEY D'ALVIELLA¹ in dem unter den Spitzen befindlichen Ringe ursprünglich das Bild der Sonnenscheibe suchen, was natürlich nicht ausschliesst, dass er später diese Bedeutung und dann die des Rades des Gesetzes bei den Buddhisten erhielt. Zu der hier vorgetragenen Erklärung, nach welcher der schwierige Vers also besagen würde: 'Varuṇa schlägt Śiva', würde die Bemerkung v. SCHROEDER'S,² dass die Dichter des Rigveda von einem Kult des Phallus nichts wissen wollten, vortrefflich stimmen.

Noch ein paar Worte über die übrigen Verse der Strophe. HENRY meint,³ dass *esdm* nur auf den ersten Bestandtheil des im folgenden Verse stehenden Compositums *kaviṣasta* bezogen werden könne und übersetzt daher: 'Voici un dicton des sages que n'entend pas le premier venu';⁴ ich sehe aber keinen Grund, der uns verhinderte das Pronomen auf das im vierten Verse stehende *devanīdo* zu beziehen, worunter also nach dem vorhin Gesagten die *śiṣṇadeva* zu verstehen wären, die Śivaverhrer.⁵ Selbstverständlich bin ich auch mit der Behauptung 'On nous annonce donc qu'on va nous poser une énigme'⁶ nicht einverstanden, sondern glaube, dass das Verbum *vi ciketat* in dem Sinne von 'er erfuhr' aufzufassen sei. Die ganze Strophe wäre darnach etwa folgendermassen wiederzugeben:

Dies hat wohl mancher von ihnen schon erfahren,

Wahr ist der von den Weisen verkündigte schreckliche Spruch:

„Den Dreispitz tödtet der furchtbare Vierspitz“

Auch die ersten⁶ Götterfeinde gingen zugrunde.

¹ Bulletin etc. p. 341.

² WZKM., IX, 237.

³ L. c., p. 11.

⁴ Muz., L. c., p. 407.

⁵ L. c. p. 9.

⁶ d. h. die wichtigsten.

Dass der mit Varuṇa eng verbündete Mitra in dieser Strophe beiseite gelassen wird, dürfte wohl keinen Einwand begründen, denn Varuṇa, der Allherrscher (*saurāṇ*), der Hüter der göttlichen Ordnung (*dhyatavrata*), ist ja vor allen berufen, das heilige brahmanische Pantheon gegen neue Eindringlinge zu vertheidigen. Mit der ihm hier zugetheilten Rolle würde die Ansicht, dass er, wie manche Gelehrte behaupten, ein alter Mondgott sei, freilich nicht stimmen und ich stehe daher entschieden auf Seite v. Schroeder's,¹ der diese Auffassung mit überzeugenden Gründen zurückweist und ihn für den Erben des alten Dyans erklärt. Nur glaube ich, dass Varuṇa von der Wurzel *vr*, 'bedecken' im Sinne von 'der bedeckte Himmel', was sowohl den Wolkenhimmel, daher die Beziehung zum Wasser, als den Nachthimmel bedeuten kann, abzuleiten sei. Mitra, der klare Himmel, der Taghimmel und Varuṇa, der bedeckte Himmel, der Nachthimmel sind also im Grunde genommen nur zwei Seiten ein und desselben Naturwesens, das ursprünglich als Einheit *dyaus* der Erde *prthivi* gegenüberstand.

¹ WZKM., IX, p. 116 ff.

Anzeigen.

1. *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Alterthumskunde*, von GEORG BÜHLER, fortgesetzt von F. KIELHOHN. 1. Bd., 10. Heft. *Litteratur und Sprache der Singhalesen*, von WILHELM GEIGER. Strassburg, TRÜSNER 1901.
2. *Etymologie des Singhalesischen*, von WILHELM GEIGER. *Abhandl. der k. bayer. Akad. der Wiss.* 1. Cl., xxi. Bd.

Die beiden Hauptwerke auf dem Gebiete des Singhalesischen, welche uns der hochverdiente Forscher WILHELM GEIGER geschenkt hat, sollen hier zusammen besprochen werden, obgleich ein Zeitraum von drei Jahren dieselben trennt. Das zuerst genannte Werk, welches einen Theil des BÜHLER'schen *Grundrisses* bildet, beruht im wesentlichen auf dem an zweiter Stelle aufgezählten Verzeichniss singhalesischer Etymologien, in dem der Verfasser zum ersten Male die Resultate seiner Forschungen auf diesem Sprachgebiet zusammengestellt hat. Natürlich umfasst das allgemeinere Werk einen weiteren Gesichtskreis. GEIGER hat hier einen Ueberblick über die gesammte Struktur der singhalesischen Sprache gegeben; während er sich bei der Etymologie im wesentlichen auf die Laut- und Wortbildungslehre beschränken konnte, musste er hier auch die Nominal- und Verbal-flexion in ihrem ganzen Umfang berücksichtigen und ferner die so schwierige Frage nach der Abstammung des Singhalesischen eingehend besprechen und definitiv zu lösen versuchen. Ausserdem hat

er in der Einleitung (S. 1—25) eine vorzügliche Uebersicht über die Litteratur und die Inschriften von Ceylon gegeben.

Zu dem Abschnitt über die Litteratur habe ich nur nachzutragen, dass das auf S. 4 erwähnte Prosawerk *Dampiyā Apuvā Gātapada Sannaya* im Jahre 1879 in Colombo veröffentlicht und der Traktat *Heranasika* vom Referenten im 'Festgruss an Roth' (Stuttgart 1893) p. 25—30 abgedruckt und übersetzt worden ist. Was dann die Inschriften anbetrifft, so hat GIEGER im wesentlichen die von P. GOLDSCHMIDT und vom Referenten aufgestellten Deutungen adoptirt. Nur in einigen wenigen Punkten weicht er ab, so in Bezug auf die grosse Inschrift beim Ambasthala Dāgoba in Mihintale (No. 20 meiner *Ancient Inscriptions of Ceylon*). Ich hatte diese Inschrift dem König Meghavappa I. zugeschrieben, weil es in Zeile 13 heisst, dass der König die Wohnungen des Mahinda und des Bhaddasāla wiederherstellte gerade so wie der Mahāvamsa (p. 232) uns dies in Bezug auf Meghavappa berichtet. GIEGER dagegen meint, dass sie von denselben Königen herrührt wie die von Ratmala (No. 6), nämlich von Gajabahu und seinem Nachfolger Mallakanāga, weil nämlich auf beiden Inschriften die Teiche von Wihirabija und Muḷagutika erwähnt werden, und es ist möglich, dass er Recht hat. Sehr dankenswerth ist der Abdruck des vollständigen Textes mit Uebersetzung der Devanagala-Inschrift auf S. 21, 22. Auch über die Inschriften des Nissanka Malla und seiner Nachfolger berichtet GIEGER ziemlich eingehend (S. 23, 24) und wundert sich mit Recht, dass über des ersteren Feldzüge nach dem indischen Festlande sowie über die verschiedenen Verträge und Bündnisse, die er mit indischen Fürsten abschloss, gar nichts im Mahāvamsa zu finden ist.

Auf S. 26 beginnt die Grammatik und zwar wird zunächst die Lautlehre eingehend behandelt. GIEGER hebt hervor (S. 28), dass hauptsächlich drei Momente umgestaltend auf den singhalesischen Vocalismus eingewirkt haben: 1. die grundsätzliche Kürzung aller Längen, 2. der Wortaccent, 3. das Gesetz von der Vocalassimilation. Die Kürzung der langen Vocale ist bereits auf den ältesten Inschriften fast vollständig durchgeführt mit einziger Ausnahme der Inschrift

vom Gallena-vihāra (No. 2), welche Längen aufweist. Wenn sich im Neusinghalesischen ein langer Vocal zeigt, so ist er immer durch secundäre Contraction entstanden. Aber auch diese durch Contraction entstandenen langen Vocale sind wieder der Verkürzung unterworfen (S. 30), so z. B. in dem Verbum *neraya* ‚beseitigen‘ = *nīharati*, welches bereits in der Herapasika vorkommt (Festgruss an Roru¹ p. 26). Dort werden nämlich die 10 *dayduwam* eingetheilt in solche, welche durch Ausstreuen von Sand in den Hof des vihāra's und solche, welche nur durch zeitweiliges Ausschliessen des Schuldigen aus der Priesterschaft gesühnt werden können, und die letzteren werden mit *nerapā wat* bezeichnet.

Auf S. 31 werden die Wirkungen des Wortaccents besprochen. GMEZER sagt mit Recht, dass es nicht immer möglich ist, ältere und neuere Accentwirkung scharf zu scheiden. Unter den Beispielen, die er für die Verkürzung (richtiger den Abfall) der anlautenden Silbe anführt, vermissen wir ein sehr bekanntes, nämlich *rā* = *surā* und durch einen Blick in die Etymologie des Singhalesischen (S. 73) erfahren wir, dass GMEZER dieses = *rasa* setzt. Ich kann ihm in diesem Punkte nicht beistimmen: In der Herapasika p. 25 wird unter den *dasa sil* als fünftes angeführt: *rāha merin duruwāma* ‚Enthaltung von geistigen Getränken‘. Dies entspricht genau dem 51. *Pācittiya surā-merayapāne pācittiyaṃ* (Suttavibhaṅga II, 110) und gerade so wie wir singhalesisch *merin* = *meraya* setzen, werden wir auch *rāha* = *surā* setzen müssen. *Rasa* wird im Pāli meines Wissens nie im Sinne von ‚geistige Getränke‘ gebraucht. Dagegen finde ich, dass die neue Etymologie von *vaturu* ‚Wasser‘ = *vitthāra* jedenfalls zu berücksichtigen ist, obgleich *vitthāra* im Pāli immer in der Bedeutung ‚Breite, Ausdehnung‘ und nie im Sinne von ‚Flut‘ gebraucht wird.

Im Capitel über die Vocalassimilation (S. 35–36) bespricht GMEZER die Entstehung des neuen, dem Singhalesischen eigenthümlichen Vocals *aḷ*, der in den ältesten Inschriften bis zum 4. Jahrhundert noch nicht vorkommt, dagegen vom 10. Jahrhundert ab ungemein häufig ist. Einige hieher gehörige Beispiele sind bereits auf S. 29 No. 2 vorweg-

genommen (wo ein Verweis auf § 9. 4 fehlt) wie *raē* ‚Nacht‘ aus *riātri*, *baē* ‚unmöglich‘ aus *bādhita*. Bestimmte Gesetze darüber, wann *ae* und wann *e* als Umlaut von *a* einzutreten hat, lassen sich nicht aufstellen. Wenn GEIGER auf S. 29² das *aē* in *Saēgiri* als eine Contraction von *e* + *i* hinstellt, so ist dies doch sehr zweifelhaft. *Baē* ‚Bruder‘ lässt sich allenfalls aus der Nebenform *bhātika* erklären, die im Pāli ziemlich häufig vorkommt.

Unter der Ueberschrift ‚Einzelerscheinungen‘ werden in § 11 und 12 diejenigen Veränderungen im Vocalismus zusammengefasst, die sich unter die vorher (S. 28) angegebenen drei Gesichtspunkte nicht subsumiren liessen. Hieher gehören Fälle wie *taek* ‚Molken‘ = *takka*, *sae* ‚Bogen‘ = *cāpa*. Unter die Fälle, wo *i* und *u* ohne ersichtlichen Grund wechseln, rechnet GEIGER auch *musa* ‚Irrthum‘, welches er = pkt. *misa* setzt. Nach meiner Ansicht erklärt sich *musa* viel einfacher = p. *musā*, skt. *mrishā*. Neben *tofa* ‚Furt‘ = skt. *tīrtha* stellt sich prāk. *tāha* Hāla 192, Hem. i, 104.

In § 13 geht GEIGER zum Consonantismus über und behandelt hier zunächst die beiden dem Singhalesischen eigenthümlichen Halbnasale *n* und *m*, die er beiläufig schon auf S. 33 bei Gelegenheit der Vocalefision erwähnt hatte. Bereits in den ältesten Inschriften herrscht die Tendenz, bei der Verbindung Nasal + Consonant den Nasal zu zerstören, oder, wie GEIGER sich ausdrückt, ihn in den Halbnasal zu verwandeln, der aber in den Inschriften nicht bezeichnet wird. Diese Neigung der Sprache scheint mehrere Jahrhunderte vorherrscht zu haben (vgl. auch § 17), erst in späterer Zeit finden wir das entgegengesetzte Princip in Thätigkeit, nämlich einen einfachen Explosiv durch Verschiebung des betreffenden Nasals und einen einfachen Nasal durch Hinzufügung des betreffenden Explosivs zu verstärken. GEIGER hat die Verschiebung des Nasals in § 20. 2 behandelt, die Hinzufügung des Explosivs in § 25. 5. Es hätte aber hervorgehoben werden sollen, dass diese Erscheinungen der späteren Zeit angehören. Formen wie *paṇḍura* ‚Geschenk, Tribut‘ = *paṇṇā-kāra*, *hambū* ‚Haferschleim‘ = *ācāma*, *mundu* = *mūrdhā* finden sich erst auf der Ambasthala-Inschrift (No. 121). Für *kanda* ‚erhöhtes

Ufer' = *akhanua* haben wir sowohl Hab. 2 wie auch Amb. B 55 noch die ältere Form *kana*.

Unter den Beispielen für den Wechsel zwischen *a* und *i* führt GEIGER auch *pihinanu* an, welches er auf *p. piluvati* zurückführt. Diese Etymologie scheint mir unmöglich, vielmehr ist *pihinanu* von *Venā* abzuleiten. Schwierigkeiten macht eigentlich nur das Präfix *pi* und wenn man dies nicht = *api* setzen will wie in *p. pithiyati*, *pilandhati*, was nach meiner Ansicht ganz gut ginge, so könnte man immer noch einen zusammengesetzten Verbalstamm annehmen, wie GEIGER deren eine Anzahl in § 67 aufführt.

Auch mit der Erklärung von *nimenn* 'erlöschen, aufhören' aus *p. nibbāti* in § 25. 4 bin ich nicht einverstanden. Das Absol. *nimaway* oder *nimawā* findet sich mehrmals inschriftlich, so Amb. A 10, P. P. 3, 32, 33, ebenso der Infinitiv *nimacvīyae* Amb. A 58. Es hat hier immer die Bedeutung 'vollenden', passt also viel besser zu *p. nimnāyati*, skt. *nirmā*. Auch CLOUET giebt dem Aktiv *nimaicanaucā* die Bedeutung 'to finish, to end, to complete' und dem Passiv *nimenawā* 'to be finished, to be completed'.

Auf S. 46, Anm. 3 führt GEIGER die Form *seyin* 'wegen' an, die er als eine falsche Bildung für *heyin* = *hetunā* auffasst unter Herbeiziehung von *sē*, *hē* = *setu* 'Brücke'. Die Form *seyin* lässt sich nach meiner Ansicht viel einfacher erklären, wenn wir skt. *chāyā* zu Grunde legen, dagegen bleibt das *s* in *siriyal* = *harītala* und in *kesal* = *kadalī* räthselhaft.

Im zweiten Capitel beginnt die Formenlehre und zwar zunächst die Flexion des Substantivums. GEIGER's Bemerkungen über die verschiedenen Nominalstämme mit und ohne Reduktionsvocal sowie über die mit Suffix *ka* abgeleiteten Masculin- und Femininstämme scheinen mir durchweg zutreffend. Eine neue Etymologie für das Pluralsuffix *val* giebt er nicht, sondern begnügt sich damit, dasselbe als 'sicherlich arisch oder doch arisirt' zu bezeichnen im Gegensatz zu Guṇasekara, der an eine Entlehnung aus dem Tamil glaubt (§ 38 n). Inschriftlich findet sich die Endung *val* zuerst im 15. Jahrhundert, nämlich in einer Inschrift des Königs Parākramabāhu VI.

von Kottā (No. 160 der Ancient Inscriptions of Ceylon vgl. GEIGER § 15. 1) 2 Abl. Pl. *gamwalin* und *vihārawalin*, dagegen findet sich ein jedenfalls verwandtes Suffix *-war* in den Inschriften des 11. Jahrhunderts. Allerdings kommt dieses Suffix dort nur sporadisch vor, während gewöhnlich die Plurale ohne Suffix gebildet werden (GEIGER § 34. III. 2). Es scheint mir nun durchaus nicht unmöglich, dass nach der grossen Tamil-Invasion im 12. Jahrhundert, wo überhaupt viel dravidische Elemente in die Sprache aufgenommen wurden, wie wir später noch zu sehen Gelegenheit haben werden, dieses Suffix *war* durch den Einfluss der Tamil-Endung *kal* in *wal* verwandelt worden ist.

Das Dativsuffix *ta* leitet GEIGER (§ 40, 5) von dem Acc. *ap̄ham* ab, während man es früher auf den Dativ *ap̄hāya* zurückführte. Die inschriftlichen Formen *cetahata*, *bikusagahata* lassen beide Ableitungen zu, während *bikusagahataya* (No. 11), *bukasagahataya* (No. 10) und *hamanahataya* (No. 61, Zeile 8) doch deutlich auf den Dativ hinweisen. Die Form *bikasagata* in der sechsten Zeile der Kaikāwa-Inschrift (No. 13) halte ich auch für einen Irrthum des Steinmetzen statt *bikasagahata* (S. 62, Anm. 4).

Beim unbestimmten Substantivum (§ 42) hat GEIGER nicht bemerkt, dass diese Formen, die mit dem Zahlwort *eka* zusammengesetzt sind, sich schon in den Inschriften des 11. Jahrhunderts finden.

§ 47—51 handelt von den Pronominibus. GEIGER führt *mama* als Nom. Sing. des Pron. der 1. Person an und verweist in der Note auf CHILDERS' Bemerkungen JRAS. viii, 136, erklärt sich also damit einverstanden. Nach meiner Ansicht ist dies einer der wenigen Fälle, in denen CHILDERS den Geist der singhalesischen Sprache total missverstanden hat. Er wählt als Beispiel den Satz *mama giya ge* 'das Hans zu welchem ich ging' und übersetzt diesen Satz in's Pāli zurück als *mama gatagehan*, eine Construction, die jedenfalls auch nicht gerade als klassisches Pāli gelten kann. Immerhin ist das Beispiel in so fern geschickt gewählt, als hier wirklich in *mama* eine Form vorliegt, die man beliebig als Nominativ und als Genitiv fassen kann. Wenn wir aber etwa den Satz nehmen in der vierten

Reihe der Ambasthala-Inschrift (No. 121): *Seygiri weherli isā Abahay girivcherhi isā wasana maha biksang* ‚die Bruderschaft der Mönche, welche in Seygiri und in Abhayagiri wohnen‘ so kann man die Worte *maha bik sang* nicht beliebig als Nominativ und Genitiv, sondern nur als Nominativ fassen und damit fällt die ganze CHILDERS'sche Erklärung zusammen mit seiner Uebertragung in's Pāli. Auch ALWIS ist in seinem dieser Erscheinung gewidmeten Abschnitte nicht glücklicher („On the Origin of the Singhalese language“ im *Journal of the RAS. Ceylon branch* vol. 1867—70 p. 54—55 und 76—78). Es war ihm aufgefallen, dass das Singhalesische gerade wie die dravidischen Sprachen kein Relativpronomen besitzt (s. GRAMM § 50), sondern es durch das relative Participium ersetzt. Um jedoch keinen Einfluss des Dravidischen auf das Singhalesische zugeben zu müssen schlägt er einen ähnlichen Weg ein wie CHILDERS. Sein Beispiel ist *mama karana de* ‚Das Ding, welches ich thue‘ (Tamil *nān ſekir velei*), aber, während CHILDERS *mama* als Genitiv auffasst, sieht ALWIS darin einen Instrumental und überträgt die ganze Construction in's Passiv. Nach ihm sollte es eigentlich heissen: *mā karana de* ‚das Ding, welches von mir gethan wird‘. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht leuchtet sofort ein, denn, wenn wir auch zugeben wollten, dass die Form *mama* für den Instrumental gebraucht werden kann, so könnte doch nimmermehr das relative Participium *karana* als Passiv gelten. Ein anderes, noch eklatanteres Beispiel finden wir im Appendix zur *Sidat Sangarāwa* p. 164. Dort ist der Satz aus 1 Cor. 15, 1: ‚Ich erinnere Euch aber, meine Brüder, des Evangelii, das ich Euch verkündet habe, welches Ihr auch angenommen habt, in welchem Ihr auch stehet‘, folgendermassen übersetzt: *Tavada sabodarayeni mama topaṭa prakāsakālāwu topi piligattāwu topi pihiṭa siṭṭināwā tuba ārañci topaṭa damcami*. Hier haben wir drei relative Participia *prakāsakālāwu*, *piligattāwu* und *siṭṭināwu*; das vor dem ersten stehende *mama* könnte man ja allenfalls mit CHILDERS als Genitiv betrachten, für das vor den zwei letzten stehende *topi* aber ist eine solche Auffassung unmöglich, da *topi* immer nur als Nominativ gebraucht wird. Ich glaube also, dass

diese Constructionen ganz der dravidischen Analogie folgen: *mama karana de* entspricht genau dem Tamil *ñān sekir vellei*, wo *ñān* und *vellei* Nominative sind und das dazwischenstehende *sekir* ein relatives Participium. Da wir zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert nur sehr wenige Inschriften in Ceylon besitzen (s. GIEREN § 12), so ist es unmöglich genau zu sagen, um welche Zeit diese dravidischen Constructionen in die Sprache eingedrungen sind. Im 8. Jahrhundert wurde die Hauptstadt des singhalesischen Königreichs in Folge der fortwährenden Einfälle der Tamilhorden aus Südindien von Anurādhapura nach Pulastipura, dem späteren Polonnaruwa verlegt und es ist wahrscheinlich, dass die Tamilherrschaft sich dort bis in die Zeit des Parākramabāhu I., also bis in's 12. Jahrhundert aufrecht erhielt. Es ist dies die Zeit des tiefsten Verfalls des singhalesischen Königthums und der von demselben abhängigen buddhistischen Priesterschaft. Auch der Tempel von Mihintale scheint eine Zeit lang in den Händen der Tamil gewesen zu sein, bis er (wahrscheinlich von König Mahinda III.) zurückerobert wurde, denn am Ende der von mir schon öfter erwähnten Ambasthala-Inschrift heisst es: *kaṇae waecae diyaṇa tāk tanhi pere Demeḥ kalae pere sirit diya bedum me weheraṭ me gatae gutu* „So viel Wasser wie in dem Canal und in dem Teich ist, soll unter die zu dem Vihāra gehörigen Ländereien vertheilt werden in der Art und Weise wie es früher von den Tamil festgesetzt worden ist“. Da somit das ganze Land Jahrhunderte lang von den Tamil überschwemmt war, so ist es keineswegs zu verwundern, dass dravidische Elemente in das Singhalesische eingedrungen sind und sich dort auch später noch erhalten haben, nachdem das Land durch Parākramabāhu I. wieder von den Feinden gesäubert war.

Von § 52 an wird die Verbalflexion behandelt und zwar zunächst das Eḷu-Verbum, welches sich von dem der Umgangssprache ziemlich scharf unterscheidet. Ganzes theilt das singhalesische Verbum nach dem Ausgang des Präsens-Stammes und nach der Bildung des Präteritums in drei Conjugationen ein, von denen die erste Transitive, die zweite Transitive und Intransitive, die dritte Intransitive und

Passiva umfasst. In § 54 werden dann die sogenannten unregelmässigen Verba behandelt, welche eine eigenthümliche Präteritalbildung aufweisen. Unter den Infinitiven in § 57 vermisste ich die zahlreichen Formen auf *ae* wie *haendae*, *perevae*, *diyae*, *waetae*, welche wir in der Ambasthala-Inschrift und in andern Denkmälern des 11. Jahrhunderts finden. Diese Formen sind meistens abhängig von dem Particip *yutu* = *yuktam* 'es ziemt sich, es ist vorgeschrieben'. Ähnliche Formen, allerdings auf *a* ausgehend, finden sich in der Herapasika ('Festgruss an Roru' p. 28) z. B. *gaela*, *gata*, *sewiya*, *kiwa*, *puwa*. Was die Bildung anbetrifft, so finden wir weder im Sanskrit noch im Pāli Analogien dafür, man müsste denn Infinitive des Pāli wie *dakkhitāye*, *jagghitāye* hieher rechnen wollen, die aber viel zu selten sind um als Vorbild für diese überaus häufigen singhalesischen Formen gelten zu können. Dagegen sind die Infinitive im Tamil ganz ähnlich gebildet, wie z. B. *vāra sollu* 'sage ihm zu kommen' d. h. 'er soll kommen'.

Genau hätte überhaupt im Abschnitt vom Verbum noch einmal ausdrücklich hervorheben können, was ein aufmerksamer Leser sich allerdings aus seiner Uebersetzung und seinen Anmerkungen zu der Devanagala-Inschrift (§ 13) selbst deduciren kann, nämlich, dass in den Inschriften vom 10. Jahrhundert an das Verbum finitum fast vollständig erloschen ist und alle Beziehungen durch Infinitiv- oder Participialconstructions ausgedrückt werden. In den Inschriften finden sich noch vereinzelte Formen des Verbum finitum, so in Parākramabāhu's Inschrift beim Galvihāra (No. 137) eine 1. sing. *kerem*, auf dem Fries beim Thūpārāma (No. 147) eine 1. sing. *demi*, in Niṣṣanka Malla's Inschrift am Dalada Maḍḍirāwa (No. 149) eine 3. Pl. *nasiti* 'sie verderben' (Z. 36), in der vorhergehenden Zeile aber die Formen *kalāhu* und *kaewo*, die nach einem ganz andern Princip gebildet sind. Es scheint also, dass in dieser Zeit (zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert) die alte prakritische Flexion allmählig abgestorben und durch eine neuere ersetzt worden ist, deren Principien uns GEIGER in den herangezogenen Paragraphen über das Eilverbum auseinandersetzt. In der Zwischenzeit dominiren die Participial- und

Gerundialconstructions (in der Inschrift von Ambasthala sogar ausschliesslich). GEIGER zählt in § 55 eine Anzahl dieser Participia auf, die zum Theil noch auf alte Päliformen zurückgehen. In § 56 bespricht er das Gerundium auf *mā(i)* und erklärt dieses als Instrumental eines Verbalnomens auf *-ma*, während CHILDERS (*Notes on the Singh. Lang.* II, 20), ALWIN und GUNASEKARA darin das alte Partic. *ātmanep* auf *māna* erkennen wollen. Ich neige mich mehr der letzteren Ansicht zu, denn es ist absolut kein Grund einzusehen, warum diese Form immer im Instrumental gebraucht werden sollte. Ganz andere Bildungen sind die Verbalnomina auf *ma* wie *naṭuma* oder *naṭīma*, 'das Tanzen', *daṇīma* 'das Wissen'. Die ältesten Formen dieser Art sind *senim*, *saṭṭim* und *siṇim* in der Inschrift von Mahākalattaewa (No. 110), ferner *kirimim* in der absichtlich antiksirenden Inschrift am Galwihāra (No. 137, Zeile 13, 31, 37). Eine ganze Anzahl finden sich in der Herapasika, nämlich *aedurima*, *hindima*, *piliṭṭima*, *pirihelima*, *binima*, *binduwima*, *horima*. GÖLSCHMIDT (*JRAS.* Ceylon branch 1879 p. 24) wollte sie als Zusammensetzungen mit *karma* ansehen und brachte *paṭisatarikama* der Habarane-Inschrift (No. 61) damit in Verbindung. Mir scheint die Annahme einer so starken Synkope immerhin bedenklich und ich möchte an Bildungen erinnern wie Pāli *adhovima* 'was nicht gewaschen zu werden braucht' Mahāvamsa p. 70, Dīpavamsa p. 62.

Zu § 66 Bildung des Passiva möchte ich bemerken, dass ausser den von GEIGER aufgezählten Umschreibungen mit *labanu*, *yedenu* auch eine mit *kanawā* 'essen' existirt ganz analog der im Tamil gebräuchlichen mit *uṇ* z. B. *aḍi uṇḍān* 'er wurde geschlagen' wörtlich 'er ass ein Schlagen' (vgl. CALDWELL, *Comparative Grammar of the Dravidian languages*, p. 358). Von sonstigen Analogieen in der Construction von Singhalesisch und Tamil möchte ich noch erwähnen die verneinende Form mit *nae* und dem Infinitiv z. B. *mama enae nae* 'ich gehe nicht'. (Im Englischen lässt sich der Unterschied nicht markiren, weil der Infinitiv mit der Form des Verbum finitum übereinstimmt.) Ganz ähnlich ist das Tamil *cara-v-illei*. Diese Ausdrucksweise gilt zwar im Tamil nicht als klassisch, sondern gehört

der Sprache des täglichen Lebens an, ist aber für die Vergleichung nur um so werthvoller (vgl. CALDWELL p. 367). Ein anderes eigenthümliches Idiom des Singhalesischen ist das Verbot, welches mit *epā* schliesst (GEIGER § 57 und § 62, Anm. 4). Ueber die Etymologie des Wortes *epā* habe ich nichts sicheres ausmachen können; inschriftlich kommt es, wie leicht zu begreifen ist, nicht vor, und wir haben daher keine Anhaltspunkte, um das Alter des Wortes zu bestimmen. Es wird construirt mit dem Infinitiv, der durch die Dativendung *ta* charakterisirt ist, also z. B. *kathākaraṇḍa epā* ‚rede nicht, sei still‘.

In § 67 kommen die zusammengesetzten Verba zur Sprache. Etwas ähnliches findet sich auch in den nordindischen Sprachen und BEAMES (*Compar. Grammar of the modern Aryan vernacular of India* III, 215), CALDWELL, *Compar. Grammar of the Dravidian languages* p. 342 haben für das zweite Verbum in einer solchen Combination den Terminus ‚ancillary‘ eingeführt zum Unterschied von einem gewöhnlichen Hilfsverbum, das als ‚auxiliary‘ bezeichnet wird. GEIGER hat sich im *Grundriss* auf wenige Beispiele dieser zusammengesetzten Verben beschränkt, die mir keinen Anlass zu weiteren Bemerkungen geben, in der Etymologie werden noch eine Anzahl anderer erwähnt, aber ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Ich will hier noch Einiges aus meinen eigenen Beobachtungen hinzufügen: 1. *pinanawā* (oder *pihinanawa*)¹ ‚schwimmen‘ ist zusammengesetzt aus *pi* = präkr. *pus*, skt. *proṣh* und *nā*. Malediv. *finang* Christopher 71. Diese Ableitung passt besser zur Bedeutung des Wortes als die von GOLDSCHMIDT vorgeschlagene von *pā* ‚trinken‘. 2. *kimidinawā* ‚tauchen‘ enthält wahrscheinlich als ersten Bestandtheil die Wurzel *kar* ‚machen‘, obgleich die Bedeutungsentwicklung nicht ganz klar ist. Der zweite Bestandtheil ist *γmajj*, der wir in der Form *mujita* ‚überschwemmt‘ bereits in der Habarane-Inschrift (No. 61) begegnen. Ein Particip *kumuta* findet sich Sidath Saṅgarāwa 57.

¹ *pinanawā* mit *i* ist nicht zusammengesetzt, sondern von *pi* abgeleitet und bedeutet ‚sich freuen‘. Das Absolutiv *pinawā* findet sich in der Galpota-Inschrift (No. 148) B 9.

Auch in der Pāli Dhātumāñjūsā wird eine Wurzel *mujj* 'tauchen' aufgeführt, die aber sonst nicht belegt ist. 3. *sanasanawā* 'trösten' hängt jedenfalls mit skt. *snih* (wovon *sneha* 'Liebe') zusammen. Das Absolutiv *sanahā* findet sich inschriftlich Galpota (No. 148) B 5 und scheint ein corrumptes Tatsama zu sein. Zur Vergleichung bietet sich Pāli *senesika* 'ölig, fettig' Mahāvagga vi. 1. 4, das jedenfalls auch von Wurzel *snih* kommt und dieselben lautlichen Veränderungen zeigt wie das singhalesische Verbum. 4. *sindhanawā* 'lachen' ist abgeleitet von dem Substantiv *sinā* 'Gelächter' in der Galvihāra-Inschrift Zeile 41, Heranasika, Nāmaw. 69, Maledivisch heng Christopher 59. Dieses *sinā* ist eine Weiterbildung von Pāli *sitaṃ*, skt. *smitaṃ*. 5. *wamāranawā* 'erbrechen' und *wapuranawā* 'süen' gehen jedenfalls auf die Wurzeln *cam* und *cap* zurück, doch ist das *r* in der Ableitungsilbe sehr schwer zu erklären. Bei *wapuranawā* könnte man etwa an das Substantiv *vapra* 'Erdwall' denken. Vielleicht sind aber die Verba auch mit *√kar* zusammengesetzt. Auch bei 6. *wadāranawā* 'sagen, befehlen' befriedigt mich die Erklärung von GOLDSCHMIDT (= Pāli *avadhāreti*), der sich GEIGER in der Etymologie anschliesst, nicht. Auf die vereinzelte Form *vajeriya* in der Inschrift von Badagiriya (No. 68) will ich kein Gewicht legen, weil diese Inschrift zu schlecht erhalten ist, als dass man irgend eine Vermuthung über ihren Inhalt aussern könnte, dagegen finden sich die Formen *wajārat*, *wajjaṇṇiya* in der Ambasthala-Inschrift A 16, 17 und das Substantiv *wajjaerma* ib. B 20. Die Bedeutung ist 'beaufsichtigen, controliren, tadeln'. Vielleicht ist an Pāli *vicāreti* zu denken, doch gebe ich das nur als eine Vermuthung. *Rajjam vicāreti* heisst 'das Königreich verwalten, die Regierung führen' Mahāvamsa 216, 254. Der Uebergang von *c* zu *d* durch die Vermittlung von *j* ist nicht ungewöhnlich im Singhalesischen, z. B. *da* = *ca*, *aeduru* = *ācāriya*, *goduru* = *gocara* (Grundriss § 23. 3). 7. *ambanawā* 'treiben' stelle ich nicht zu der nur im Dhātupāṭha belegten Wurzel *amb*, sondern zu Pāli *abbeti*, welches nach TRESCHEER *Pāli Misc.* p. 64 für *āvayati* steht.¹

¹ Im Jātaka No. 311 (FACSIMILE III, 36) ist statt *appenti*: *abbenti* zu lesen.

Im dritten Capitel giebt GEIGER noch einmal zusammenfassend seine Ansicht über den sprachgeschichtlichen Charakter des Singhalesischen und zwar erklärt er dasselbe im Anschluss an CHILDEAS, RHYE DAVIDS, P. GOLDSCHMIDT, und des Referenten und im Gegensatz zu FRIEDRICH MÖLLER für einen rein arischen Dialekt. Ich stehe in dieser Beziehung auch noch auf demselben Standpunkt, den ich vor 20 Jahren eingenommen habe, begreife aber nicht recht, warum GEIGER gerade das Englische als Analogie herbeizieht (§ 72), um daran die Stellung des Singhalesischen im Kreise der arischen Sprachen zu illustriren. Das Englische ist ein germanischer Dialekt, welcher zahlreiche französische Lehnwörter in sich aufgenommen hat, dessen Struktur aber durchaus germanisch geblieben ist. Das Singhalesische dagegen hat verhältnissmässig wenige dravidische Lehnwörter aufgenommen (GEIGER p. 88), dagegen lässt sich nicht verkennen, dass der Satzbau desselben vom 10. Jahrhundert an in einigen Punkten durch das Dravidische beeinflusst worden ist. Ich habe vorhin (S. 7) schon bei Besprechung des relativen Participiums auf die analoge Construction im Tamil hingewiesen, ebenso bei den Infinitiven auf *ae*, bei der Bildung des Passivs, bei der verneinenden Form und dem negativen Imperativ (S. 10). Was den Conditional anbetrifft, so erkennt GEIGER (S. 86) selbst an, dass dies eine ‚*selt-same*‘ Form sei und er weiss nicht recht, ob es ihm gelungen ist, für sie eine Erklärung aus dem arischen Sprachmaterial nachzuweisen. Ich glaube, dass wir viel besser thun, das Singhalesische nicht mit dem Englischen, sondern mit dem Französischen zu vergleichen, denn hier liegen die Verhältnisse ganz ähnlich. Das Französische ist ein romanischer Dialekt, welcher nur wenige keltische Lehnwörter in sich aufgenommen hat, dagegen in seinem Satzbau durch das Keltische beeinflusst worden ist. Ich rechne hieher hauptsächlich die Wendungen mit *c'est* am Anfang des Satzes, in welchem der übrige Inhalt der Aussage in Form eines Relativsatzes nachfolgt z. B. (Irish) *Is tre banscál tainic bás da m-bith* = *c'est par les femmes que la mort est venue dans le monde* (vgl. WENZEL in GRÖNNER'S *Grundriss der romanischen Philologie* 1, 310 f.). Natürlich

geht FRIEDRICH MÜLLER zu weit, wenn er wegen dieser vereinzelt Dravidismen im Satzbau das Singhalesische für eine dravidische Sprache erklärt und die unverkennbar arischen Bestandtheile als Lehnwörter bezeichnet.

Zum Schluss (§ 73) wirft GEIGER noch einen Blick auf die dem Singhalesischen am nächsten verwandten Dialekte der Maldiven, der Vaedda und der Rodiya, stellt dann (§ 74) fest, dass die ersten arischen Colonisatoren Ceylons aus dem Nordwesten von Indien stammten, und bespricht endlich (§ 75) das Verhältniss des Singhalesischen zum Pāli, zum Mahārāshtri und zu den modernen indischen Dialekten; er kommt hierbei zu dem Resultat, dass Sindhi, Gujarāti und besonders Marāṭhī am allernächsten mit ihm verwandt sind.

Wir sind nun am Schluss dieser ziemlich langen Besprechung angelangt, die nicht deshalb so lang geworden ist, weil wir viel an dem zu besprechenden Buche auszusetzen gefunden haben, sondern weil wir in dem uns vom Verfasser gebotenen Material so viel Anregung erhalten haben, auf dem von ihm eingeschlagenen Wege weiter zu forschen und unserseits auch etwas zur Erhellung der vielen noch dunkeln Punkte beizutragen. Wir scheiden von dem Werke, indem wir unsere lebhafteste Freude aussprechen über die Bereicherung, die der *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Alterthumskunde* dadurch erhalten hat.

Bern, October 1901.

E. MÜLLER.

M. A. STEIN, *Preliminary Report on a Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan*. Published under the Authority of H. M.'s Secretary of State for India in Council. London 1901.

Mit Dank und Freude begrüßen wir den vorläufigen Bericht, den STEIN in dieser vornehm ausgestatteten Publication von seiner so überaus erfolgreichen archäologischen Entdeckungsreise nach Khotan giebt. Die Erwartungen, welche man nach seinen in dieser Zeit-

schrift Heft 2. 3 veröffentlichten kurzen brieflichen Berichten hegen musste, haben sich in reichstem Masse erfüllt. Zum ersten Mal hat ein kompetenter Alterthumsforscher dies wichtige, unser Interesse schon lange fesselnde Gebiet gründlich durchforscht und reiche Ausbeute mitgebracht. Die verlassenen Wohnstätten nördlich von Niya und in der Gegend des Endere-Flusses haben die Arbeit des Entdeckers am schönsten belohnt, aber auch Dandān-Uiliq, Yōtkan, Rawak und andere Punkte haben ihren Antheil beigesteuert. Wir erwähnen etwa 500 Kharoshthi-Documente, auf Holzplatten geschrieben, in altem Prakrit, e. 2000 Jahre alt; etwa zwei Dutzend Kharoshthi-Documente auf Leder; eine ganze Serie von Manuscripten (Papier und Holz) in Brāhmī-Schrift von nordindischem (Gupta) Typus und centralasiatischem Brāhmī, theils Sanskrit, theils eine noch nicht näher festgestellte nichtindische Sprache enthaltend; altchinesische Documente auf Holzplatten und auf Papier; alttibetanische Manuscripte; Skulpturen, Malereien, ornamentirte Thonwaare, Siegel, Münzen, in reicher Anzahl, die letzteren vor allem von der chinesischen Han-Dynastie; Haushaltungsgegenstände und Industrieartikel verschiedener Art. Neben den sprachlichen Schätzen ist auch ein reiches Material vorhanden zum Studium der Ausläufer gräcobuddhistischer Kunst. Sie ist selbst in den Ornamenten geschnitzter Holzstühle deutlich erkennbar. Besonders schön finde ich den Faltenwurf an den Gewändern der kolossalen Stuck-Relief-Figuren des Stūpa von Rawak. — Wichtig ist auch ein negatives Resultat der Stein'schen Expedition. Die zahlreichen Manuscripte und Holzdrucke in „unbekannten Charakteren“, die in den letzten Jahren von Ostturkestan herkamen, haben sich als dreiste Fälschungen erwiesen und ist der Hauptbetrüger dem strafenden Arme der Gerechtigkeit nicht entgangen.

Die englische Regierung, welche dies wichtige Unternehmen so umsichtig ins Werk gesetzt, verdient den wärmsten Dank der Gelehrtenwelt; dem energischen Forscher aber wünschen wir von Herzen Glück zu dem glänzenden Ergebnis seiner Bemühungen.

L. v. SCHROEDER.

Finnisch-ugrische Forschungen, Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde, nebst Anzeiger, unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von E. N. SETÄLÄ und KAARE KROHN, Helsingfors (Red. der Zeitschrift), Leipzig (OTTO HARRASSOWITZ). Bd. 1, Heft 1 und 2, 1901.

Die Finnländer haben sich die Theilnahme und Bewunderung Europas, ja der ganzen gebildeten Welt durch ihr charaktärvolles, wahrhaft heroisches Verhalten bei dem schweren, über sie hereingebrochenen Geschick erworben. Ehrlich und tüchtig auf allen Gebieten, erwerben sie sich unsere Achtung auch durch die Gediogenheit ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Ein neuer rühmlicher Beweis derselben liegt in den ersten Heften der „Finnisch-ugrischen Forschungen“ vor, die wir mit herzlichster Sympathie begrüßen.

Das erste Heft enthält an erster Stelle einen pietätvollen Artikel aus der Feder SETÄLÄS, dem Andenken des grossen Fennologen CASTRÉN gewidmet. Es folgt eine Darlegung des Planes der Zeitschrift, welche das Gebiet der Fennologie in weitestem Umfang pflegen und auch für die so erwünschte Bibliographie desselben sorgen will. SETÄLÄ bespricht sodann die Transscription der finnisch-ugrischen Sprachen, KAARE KROHN die Frage: „Wo und wann entstanden die finnischen Zauberlieder?“ Die weiteren Artikel des ersten Heftes von SZINNYEI, WIKLUND, WICHMANN, MIKKOLA, EKMUND, SIMONYI, DÖNNER, behandeln sprachliche Fragen aus dem finnisch-ugrischen und ural-altaischen Gebiete. Heft 2 bringt ausser einigen Besprechungen und Mittheilungen die Bibliographie der finnisch-ugrischen Sprach- und Volkskunde für das Jahr 1900.

Wir wünschen dem ebenso patriotischen wie wissenschaftlich werthvollen Unternehmen den schönsten Fortgang und hoffen, dass dasselbe insbesondere in der deutschredenden Welt gebührend beachtet werden möge. Dass die Finnländer sich hier der deutschen Sprache bedienen, giebt ihnen ein besonderes Anrecht darauf und bringt sie uns noch um ein ganzes Stück näher.

L. V. SCHROEDER.

Dr. KARL FLORENZ, *Japanische Mythologie*. Nihongi Zeitalter der Götter¹, nebst Ergänzungen aus andern alten Quellenwerken. Mit Illustrationen. Tokyo 1901.

Das erste und zweite Buch des Nihongi, der „Japanischen Annalen“, bilden zusammen mit dem ersten Buche des Kojiki und einem Theile des Kûjiki die Grundlage der Shintô-Religion, welche als die alte und ursprüngliche Religion Japans für die allgemeine vergleichende Religions- und Mythenwissenschaft von grösstem Interesse ist. Herr Dr. KARL FLORENZ, Professor an der Universität zu Tokyo, welcher bereits früher den dritten Theil des Nihongi (die Geschichte Japans im siebenten Jahrhundert) nebst einer Einleitung deutsch veröffentlicht hat, bietet uns nun hier das erste und zweite Buch in deutscher Uebersetzung, nebst Ergänzungen aus dem Kojiki und anderen Werken, und macht uns damit die beste und wichtigste Quelle der altjapanischen Mythologie zugänglich. Sehr gründliche und eingehende Anmerkungen zu dem Text werden nicht nur dem Sprachforscher willkommen sein, sondern auch den vergleichenden Religionsforscher und Mythologen vielfach fesseln und anregen. Es ist zwar vor einiger Zeit eine vollständige englische Uebersetzung des Nihongi von W. G. Aston erschienen, das macht aber das Erscheinen einer durchaus selbständigen Uebersetzung aus berufener Feder in deutscher Sprache nicht weniger wichtig und erfreulich, und jedenfalls haben wir Deutsche in erster Linie alle Ursache, Herrn Professor KARL FLORENZ für diese bedeutende Erweiterung unserer Kenntnisse von der altjapanischen Shintô-Religion dankbar zu sein. Auch wer des Japanischen nicht mächtig ist, spürt es bald, dass er hier von einem wirklichen Kenner des Gegenstandes in gründlicher Weise belehrt wird. Eine Anzahl von charakteristischen und interessanten Illustrationen, welche dem Buche beigegeben sind, führen uns mehrere der dramatisch lebendigsten Mythen anschaulich im Bilde vor.

Die Göttergeschichten des Nihongi zeichnen sich im allgemeinen durch grosse Originalität, ein specifisch japanisches Gepräge, aus. Ich

hebe in dieser Beziehung nur die sehr interessanten, dramatisch bewegten Erzählungen von dem Sturmgott Susanowo hervor. Doch auch manche merkwürdige Analogie zu längst bekannten Mythen, Sagen und Sitten anderer Völker tritt uns, wie nicht anders zu erwarten, hier in der altjapanischen Mythologie entgegen. So gleich am Anfang der Mythos, nach dem Himmel und Erde vor alters nicht von einander geschieden, das männliche und weibliche Princip nicht getrennt waren. Wir kennen diese Vorstellung bei den Maori, die dieselbe sehr poetisch gestaltet haben. Sie liegt auch der vedischen Götterthat des Auseinanderstimmens von Himmel und Erde zu Grunde. Verwandte Vorstellungen bei noch manchen anderen Völkern hat schon Baron ANDRIAN s. z. in seinem Vortrage über die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker (München 1897) p. 5 flg. besprochen. Sind auch die Nebenumstände nicht dieselben, so ist doch die Uebereinstimmung in der Grundvorstellung interessant und bemerkenswerth genug. Die Fahrt des Izanagi in den Hades zur Wiedergewinnung seines dort weilenden Weibes Izanami ruft uns manche verwandte Mythen fernab wohnender Völker ins Gedächtniss. Bemerkenswerth ist namentlich der Punkt, dass Izanami 'von Yomi's Kochherd gegessen', d. h. von der Speise der Unterweltsgottheit genossen hat und dadurch an jenes dunkle Reich gefesselt ist. Den Parallelen, die FLORENZ in der Anmerkung anführt, lässt sich wohl auch die Lotophagengeschichte anfügen.

Die Schwanenjungfrauensage begegnet im Afumi-Fūdoki (p. 305. 306) in einer Form, welche nach FLORENZ Entlehnung aus Indien wahrscheinlich macht. Im Nihongi aber haben wir in mehreren Versionen die Geschichte von Toyotomabime, welche einen durchaus genuin japanischen Eindruck macht und ein verwandtes Motiv zeigt, wie es auch in der Melusinensage, der Sage von Eros und Psyche, im Ojibway-Märchen vom Jäger und der Biber-Frau, in der indischen Geschichte von der Frosehmaid Bhiki u. s. w. erscheint (cf. p. 224, Anm.). Es ist die Liebe des Hiko-Hohademi zu der Meermaid Toyotomabime, die beim Gebursact nicht gesehen werden will, weil sie da die Gestalt eines Drachen, resp. eines Seeungeheuers annimmt.

Der Mann verletzt das Verbot und nun kehrt sie für immer in ihre Meerheimat zurück. Hohademi aber trauert und klagt (p. 243):

So lange die Welt besteht,
Werde ich nie meine Geliebte vergessen,
Mit der ich schlief
Auf der Insel, wo die wilden Enten einkehren,
Die Vögel der Tiefsee.

Damit verwandt ist auch die Geschichte von Urashima aus dem Tango-Fûdoki (p. 293 flg.). Urashima fängt eine fünffarbige Schildkröte, die sich in ein wunderschönes Mädchen verwandelt. Es ist eine himmlische Prinzessin, deren Liebe nun den Finder beglückt. Aber auch er verletzt eine Bedingung und verliert die Geliebte für immer. Uebrigens begegnet in dieser Erzählung auch das Motiv der Geschichte vom Mönch Petrus, resp. von dem indischen Râivata (im Vishnupurâṇa). Nachdem Urashima einige Zeit im Himmel bei der Geliebten geweilt, kehrt er auf die Erde zurück und findet nun hier alles verwandelt. Es stellt sich heraus, dass inzwischen über 300 Jahre verstrichen sind.

Wie diese und andere interessante Analogieen zu erklären sind, will ich hier nicht untersuchen. Das Mitgetheilte soll nur das Interesse der Leser auf die hochbedeutsame Publication von Dr. FLORENZ lenken. Ein wahres Kreuz bilden die langen und complicirten Namen der japanischen Götter, die sich schwer dem Gedächtniss einprägen lassen. Daran aber ist ja freilich der verdienstvolle Herausgeber des Buches nicht schuld. Ihm haben wir nur für seine reiche Gabe den aufrichtigsten Dank auszusprechen.

L. v. SCHROEDER.

TAKAKUSU, J., *A Pali Chrestomathy with Notes and Glossary giving Sanskrit and Chinese Equivalents*. Tokyo (Kinkôdô & Co.) 1900. xciv + 272 S. 8°.

Immer weiter erstreckt sich der Kreis der „Internationale“ der Wissenschaft. Seit Jahren sind wir gewöhnt, unter den Eingeborenen

Indiens geschätzte Mitarbeiter auf allen Gebieten der Indologie zu finden, und jetzt ist man auch in Japan eifrig bemüht, den wissenschaftlichen Arbeiten abendländischer Forscher nicht nur volle Aufmerksamkeit zu schenken, sondern auch denselben ebenbürtige Leistungen an die Seite zu stellen. Dr. JYUN TAKAKUSU, Professor des Sanskrit und der vergleichenden Sprachforschung in der kaiserlichen Universität von Tokyo, dem wir bereits die vortreffliche Uebersetzung von I-Tsiao's *Record of the Buddhist Religion* verdanken, und der auch schon durch mehrere wertvolle Aufsätze im *Journal of the Royal Asiatic Society* sich um die Erforschung der Geschichte des Buddhismus verdient gemacht hat, hat nun eine Pāli-Chrestomathie herausgegeben, welche den Zweck verfolgt, das Interesse zunächst seiner eigenen Landsleute für die älteste Literatur des Buddhismus zu erwecken. Da wir aber merkwürdiger Weise bisher weder ein deutsches noch ein englisches Buch besitzen, welches geeignet wäre, Anfänger in die Pāli-Literatur einzuführen, so kann diese japanesische Pāli-Chrestomathie auch für Lehrer und Lernende an europäischen und amerikanischen Universitäten bestens empfohlen werden.

Die Auswahl, die TAKAKUSU getroffen hat, ist eine ganz vortreffliche, indem sie sich auf alle Gebiete des Buddhismus erstreckt und ‚Buddha, Dhamma und Saṅgha‘ gleichmässig berücksichtigt. Der Anfänger findet hier Texte, die sich auf die Grundlehren des Buddhismus (Dhamma) beziehen, aus dem Parittap (*saraṇagamaṇam, dasasikkhāpadāni, sūmaṇerapañham, mettāsuttam, saccavibhaṅgasuttam, etc.*), Discussionen über buddhistische Lehren aus dem Milindapañho und zum Schlusse noch einige, aus dem Dhammapada und anderen Werken zusammengestellte, für Buddha's Lehre charakteristische Gāthās. Er findet ferner Stücke aus dem Kammavācam, die sich auf das Ritual der Kirche (Saṅgha) beziehen und von der Einweihung des Novizen, von der Uposatha-Ceremonie, von der Gewändervertheilung, von der Wahl eines Thera u. dgl. m. handeln. Selbstverständlich ist auch das Leben des Buddha berücksichtigt, indem Auszüge aus dem schönen Mahā-parinibbāna-

suttam gegeben sind. Die Jātakas sind durch eine Auswahl von sechs hübschen Geschichten vertreten. Und endlich findet der Anfänger auch einige Stücke aus dem *Callavagga* des *Vinaya-Pitaka* und aus der *Samantapāsādikā* (dem Commentar zum *Vinaya*), die ihn in die Geschichte des Buddhismus (die Concilien, die Bekehrung des Königs *Aśoka* u. s. w.) einzuführen geeignet sind. Den Texten (pp. 1—127) sind wertvolle Anmerkungen (pp. xi—xciv), meist Erklärungen buddhistischer termini, Auseinandersetzungen über buddhistische Lehren und Bräuche und literarische Nachweise enthaltend, vorausgeschickt. Ein vollständiges Glossar (pp. 133—272), in welchem für jedes Wort sowohl die englische als auch die japanische Bedeutung, ferner die Sanskrit-Aequivalente und bei buddhistischen terminis auch die chinesischen Transcriptionen und die mahāyānistischen Aequivalente beigegeben sind, beschliesst das nützliche Buch.

Ich weiss nicht, ob TAKAKUSU ein specielles Werk zur Einführung in die Pāli-Grammatik beabsichtigt. Wenn das nicht der Fall ist, so wären vielleicht ein kurzer Abriss der Pāli-Grammatik und auch einige grammatische Bemerkungen zu den Texten für eine zweite Auflage, die das Werk hoffentlich bald erleben wird, sehr nützliche Beigaben. Auch würde ich in einer zweiten Auflage den *Dhammapada* und namentlich die für den volkstümlichen Buddhismus so charakteristischen Jātakas gerne in etwas grösserem Maassstabe ausgezogen sehen.

Möge das Buch seinen Zweck erfüllen und dem Studium des Pāli und des ältesten Buddhismus in Japan viele Freunde gewinnen und der zum Andenken an MAX MÜLLER gegründeten japanischen Gesellschaft zur Förderung buddhistischer Forschungen (*Society of Buddhist Research*) tüchtige und arbeitsfrohe Kräfte zuführen!

M. WINTERITZ.

Kleine Mittheilungen.

Zur *Maitrāyaṇi Saṃhitā*. — Im Folgenden biete ich einige Conjecturen zu diesem von v. SCHROEDER veröffentlichten Texte an; wenn sich unter meinen Verbesserungsvorschlägen der eine oder andere vorfinden möchte, der schon von anderen Gelehrten vor mir gemacht ist, so bitte ich um Entschuldigung, da ich nicht alle die von DELBRÜCK, ROTH und a. gemachten Conjecturen kenne.

1. Zu II. 1. 2 (S. 3, 7). Ohne Zweifel ist statt *anena rājñemān yavān vrihīn vādadhīya* zu lesen: *vādadhīya*: „möge ich in meinen Besitz erlangen“, vgl. Kāth. ix. 3 (S. 127, 14).

2. Zu II. 1. 3 (S. 5, 10). Statt *taṃ naḥ saha* ist *taṃ* (d. h. *tad*) *naḥ saha* zu lesen, vgl. Kāth. x. 2 (S. 126, 4).

3. Die Interpunction von II. 1. 5 (S. 7, 9) ist so zu ändern: *kī-lāsatevād vā etasya bhayam; atī hy apahanti*, vgl. Kāth. xi. 5 (S. 150, 4): *īkvaras tu tad atī duścarmāiva bhavitōḥ*.

4. Zu II. 1. 6 (S. 7, 18). Es ist hier wohl *dvitīyam asya loke janayeyam* statt *janeyam* zu lesen, vgl. Kāth. xi. 5 (S. 150, 15): *dvitīyaṃ janayati*.

5. Zu II. 1. 8 (S. 9, 14 und 15). Statt *viryeta* ist beide Male *diryeta* zu lesen: „wenn der Krug einen Riss bekommt“.

6. ib. (Z. 19). Dass mit M3 und B statt des von v. SCHROEDER aufgenommenen *svenaivaināṃ payasācchaiti* zu lesen sei *svenaivaināṃ payasācchaiti*, wird durch Kāth. x. 11 (S. 138, 14) erwiesen. Die *Maitrāyaṇi* Stelle bedeutet: „die Milch, welche die scheckige Kuh gab, wurde Fennich. Die scheckige Kuh ist ja die Erde oder die Stimme (*vāc*), die Fennich ist die Feuchtigkeit (Milch) der Erde: mit ihrer eignen Milch nähert er sich also den Maruta (da diese

bekanntlich die Kinder der schockigen Kuh sind)⁴, vgl. die citierte Kāṭhaka Stelle und Taitt. S. II. 2. 11. 4: *maruta eva svena bhāgadheyenopadhācati*.

7. Zu II. 1. 9 (S. 10, 20). Richtig ist nicht die Lesart von M3 sondern die der anderen MSS.: *yadī kāmayeta kalpetety, etc eva haviṣā nirupya yathāyatham yajet; kālpatē ha*.

8. Zu II. 1. 10 (S. 12, 1). Zu trennen ist: *tasmād evādhi vratam alabhate*. Wenn ich mich nicht irre, bedeutet das Brāhmaṇa: den Göttern zugeführt (*ānito devānam*) ist derjenige, der die sacralen Feuer gegründet hat: Deshalb soll er nicht weinen, denn auch die Götter weinen nicht. Agni nun ist unter den Göttern der Gelübde-träger (*vratabhṛt*). Zu Agni ist sein Gelübde gegangen (nl. das Gelübde dessen, der geweint hat), von ihm übernimmt er es (bekommt er es wieder zurück, sodass er wieder *eratya* wird)⁴. Danach ist das Wort *adhivrata* (*Pet. Wörterb. in kürz. F. add. 4*) zu streichen.

9. Zu II. 2. 6 (S. 19, 13). Was sollen die Worte *devā anyo 'nyasya śriṣ; te tiṣṭhamānās caturdhā vyudakrāman* bedeuten? Ich fürchte, dass hier eine etwas gewaltsame Textesänderung erfordert ist und schlage vor zu lesen: *devā anyo 'nyasya śraīṣṭhyāyatiṣṭhamānās caturdhā vyudakrāman*. Als die Götter der eine des andern Vorrang nicht dulden wollten, da schieden sie sich in vier Partien⁴, vgl. TS. II. 2. 11. 5.

10. Zu II. 2. 10 (S. 23, 14). Es ist natürlich *indrāya vai mṛdhāya* in *indrāya vaimṛdhāya* zu ändern.

11. Zu III. 6. 1 (S. 59, 15 flgg.). Zu lesen und abzutheilen ist *prācinavamśaṃ kurvanti; diśo yad imā* (so alle MSS.) *vyakalpayan*. Es ist ja im Folgenden nicht von der Vertheilung der Erde die Rede, sondern von der Vertheilung der Himmelsgegenden. Ferner ist hinter *prāvasyati* (S. 60, 4) und hinter *dhṛtaḥ* (S. 60, 7) ein Interpunctuationszeichen anzubringen.

12. Zu III. 6. 8 (S. 70, 12). Der von v. SCHROEDER gedruckte Text lautet: *yājusaḥ kaṇḍūyate; yājusaḥ hi manuyyāḥ kaṇḍūyante vyāvṛtṭyai*. Zweifellos hat man mit allen MSS. und Einfügung eines Avagraha zu lesen: *yājusaḥ kaṇḍūyate; 'yājusaḥ hi manuyyāḥ kaṇḍū-*

yānte: vyāvṛtyai, d. h. ,mit einem Yajus juckt er sich (beim Opfer), ohne Yajus jucken sich ja die Menschen (im gewöhnlichen Leben): um einen Unterschied zu machen (zwischen Geweihtem und Profanem)¹, vgl. weiter (S. 70. 14): *yad ayajāṣa kaḍḍayēta*: ,wenn er sich ohne Yajus juckte'. Falsch überliefert muss der Accent von *yājusa* in III. 6. 9 (S. 72, 8) sein: es ist wohl zu lesen: *'yājūṣā hi manuṣyaḥ avanēnījati*.

13. Zu III. 8. 4 (S. 98, 6). Was sich der Herausgeber gedacht hat bei seiner Lesart *prāibhyau lokebhyo bhrātreyam nudate*, ist mir unersichtlich, da mir das handschriftliche *prāibhyo lokebhyo* ganz richtig scheint.¹

14. Zu III. 8. 4 (S. 98, 20). Statt *nirvaske* ist natürlich *nirvaske* zu lesen; ein Druckfehler ist *kāya* statt *kārya* (S. 99, 2).

15. Zu IV. 1. 9 (S. 12, 3). Statt *krūram ārkṣyāmāhā* und *krāram ārkṣadhvā* ist zu lesen *krūram mārṣyāmāhā* resp. *mārṣadhvā*; das Richtige wäre *mraṣyāmahe* und *mraṣyadhve*. Ebenso findet sich in Pāraskaragr̥h. II. 6. 17 *pramārṣyate*. Das *ā* ist wohl zu erklären als übertragen aus den starken Formen des Singulars *mārṣī*; auch Kāth. *krūrammārṣyāmāha* ist offenbar aus *krūram mārṣyāmāha* entstellt.

16. Zu Ib. (S. 12, 8). Die ganze Stelle ist so zu lesen und zu interpungiren: *te devā atimṛjānā āyant; sūryābhyudīte te 'mrjata; [yañ sūptāñ sūryo 'bhyudeti] sūryābhyuditaḥ sūryābhinimrukte; sūryābhinimruktaḥ śyāvadati; śyāvadan kunakhini; kunakhy agredadhuy; agredadhuk parivitte; parivittaḥ parivividans; parivividāno virahaḥ; virahā bhrūṇahani; bhrūṇahanam eno uttyeti*. Dass diese Interpunction die richtige ist, beweist Taitt. Br. III. 2. 8. 12.

17. Zu IV. 1. 10 (S. 14, 8). Statt des vom Herausgeber aufgenommenen *prāṭcau bāhū nayati* schreiben alle MSS. *bāhūnnayati*,

¹ *प्रमो* ist ein bedauerlicher Druckfehler für *प्रमो*; da CALAND hier gar keine Accente setzt, wird der Fehler der Mas. nicht ersichtlich; sie schreiben *प्रमो*, wobei der Accent des Pronomens weggefallen ist (*ebāgā, prā ebhāg lokebāgā*); die Uebersetzung musste also corrigirt werden und es ist nur zu bedauern, dass die Correctur durch einen stundenlosen Druckfehler entfällt wurde.

ganz richtig, wenn man nur auflöst: *bahū unnayati*, vgl. Taitt. Br. III. 2. 9. 9: *prāṇau redyañsā unnayati*. Dass Zusammenrückung mit einem Pragrhya nicht unerhört ist, beweisen die Belege bei WACKERNAGEL, *Altind. Grammatik* § 270. b. Anm.

Breda, 28. October 1901.

W. CALAND.

Eine Einzelheit aus dem altindischen Familienleben in volkshundlicher Beleuchtung. — ZIMMER schreibt in seinem *Altindischen Leben*, S. 327: „Es erscheint besonders das Verhältniss der Schwiegertochter zu ihrem Schwiegervater als das der grössten Ehrfurcht an einigen Stellen: „Welche (Dämonen) vor Sūrya sich verkriechen (wegschleichen *pra-sarp*) wie die Schwiegertochter (*snushā*) vor dem Schwiegervater“ A. V. 8, 6, 24; vgl. Ait. Br. 3, 22. — Kath. 12, 12 (*Ind. Stud.* 5, 260) wird als Höhepunkt der durch Suragenuss erzeugten Trunkenheit und als Verletzung jeglicher Sitte angeführt, dass Aeltere und Jüngere, Schnur und Schwiegereltern zusammen schwatzend dasitzen. Vergleiche auch T. Br. 2, 4, 6, 12 *asya snushā śvaçurasya praçishṭhīṁ sapatnā vācāṁ manasā upāsātāḥ*.¹ — Nun scheint mir das von ZIMMER dem Verkriechen der jungen Schwiegertochter untergelegte psychologische Motiv nicht sehr wahrscheinlich. In Indien war es wohl wie überall auf der Welt contra bonos mores, seine Ehrfurcht durch ‚Wegschleichen‘ zu bezeugen. Deshalb stimmt die von ZIMMER angeführte T. Br.-Stelle, die wie viele andere von der Pflicht des Gehorsams der Schwiegertochter dem Schwiegervater gegenüber spricht, meines Bedünkens nur schlecht zu den unmittelbar vorausgehenden. Dass es sich bei dem Fortlaufen der Frau vielmehr um eine conventionelle Manier handelt, geht aus Ait. Br. 3, 22 mit der formelhaft klingenden Wendung *tad yathā eva adah snuṣā śvaçurād lajjamānā niliyamānā eti*² und noch mehr aus dem Sāyana-Commentar sehr klar hervor, der folgendermaassen paraphrasiert [*yathā*] *anūcānānām iṣānām vā grheṣu yavatīḥ snuṣā śvaçuram dṛṣṭvā tasmād lajjamānā lajjām prāpuvati niliyamānā vastra-ava-guṇṭhāna-hasta-ādi-ahga-saṅkocena tirohite vasati grha-abhyantaram āgacchati, evam eva . . .*³ Also: „Wie in den Häusern

von Vedagelehrten oder Machthabern die junge Schwiegertochter, wenn sie des Vaters ihres Gatten ansichtig wird, vor ihm voll Scham sich versteckt, d. h.: unter Verbergung ihres Körpers durch Kleidung, Schleier, Hände u. s. w. in das Innere des Hauses hineinläuft, gerade so . . . — Dass es sich ebensowenig um eine etwa durch das indische Haremswesen aufgezwungene Prüderie wie um eine Ehrfurchtsbezeugung handelt, geht nicht blos aus der Erwägung, dass diese Prüderie dem nahen väterlichen Verwandten gegenüber am wenigsten markant sein müsste, sondern namentlich aus dem genauen Parallelismus der von ZIMMER namhaft gemachten Stellen hervor: nicht vor jedem Manne verbirgt sich die Frau, sondern gerade vor dem Schwiegervater und jedenfalls nur vor diesem. Und dieses Sich-Verhüllen ist so augenfällig, so typisch, dass es zum symbolischen Ausdruck einer Schamhaftigkeitsempfindung, eines Sich-Verbergens gemacht; dass ein Ueberschreiten dieses Anstandsgesetzes, ein gemeinschaftliches Plaudern der beiden nahen Verwandten, zum Prototyp der Sittenlosigkeit gemacht werden kann. Woher kommt dies? Ich glaube, man wird sich lange vergeblich bemühen, die Lösung des Rätsels zu finden, wenn man es verschmäht, die allgemeine Völkerkunde um Rath zu fragen. Man könnte leichtlich eine reiche Anzahl theoretischer Erwägungen anbringen, die mehr oder minder Wahrscheinlichkeit für sich haben. Immer wird die Basis der Exegese eine subjective bleiben müssen, solange wir nicht zur Objectivität des thatsächlich im Völkerleben Vorhandenen fortschreiten. Hier aber scheint mir die sich bietende Antwort eine so exacte zu sein, dass sie schwerlich ernsteren Widerspruch zu befürchten haben wird.

STARCKE bezeichnet es in seinem Buche über die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1888 S. 253, als eine nicht ungewöhnliche Sitte, dass Schwiegereltern und Schwiegerkinder mit einander nicht frei und ungezwungen verkehren dürfen. TYLOR hat in seiner *Early History of mankind* schon diese Sitte besprochen und viele Beispiele derselben citiert . . . In einigen Fällen trifft das Verbot beide Schwiegereltern sowie den Schwieger-

sohn und die Schwiegertochter, in anderen Fällen gilt es nur für einzelne von ihnen. Bald darf der Schwiegersohn nicht die Schwiegermutter anreden, bald die Schwiegertochter nicht dem Schwiegervater vor die Augen kommen. ALBERTI erzählt von den Bechuanen, dass der Schwiegervater nur in der Gegenwart anderer mit seiner Schwiegertochter zusammentreffen dürfe. Ueberhaupt darf bei den südafrikanischen Stämmen nach FRITSCH, *Die Eingeborenen von Südafrika* 114, die Schwiegertochter ihren Schwiegervater und seine männlichen Verwandten in aufsteigender Linie weder ansehen noch mit ihnen zusammensein noch selbst ihren Namen aussprechen.

Sehr häufig ist die Annäherung des Schwiegersohns an die Schwiegermutter, bisweilen aber auch die der Schwiegertochter an die Mutter des Mannes verboten. — FRITSCH a. a. O. erklärt mit ALBERTI das von ihm erwähnte Tabu als eine Folge der Furcht vor Blutschande und STARCKE stimmt dieser Erklärung bei; freilich bringt auch er mit ZIEGLER das Motiv der Ehrfurcht als Erklärungsgrund an, aber doch nur insofern als sie eine traditionell gewordene und dadurch abgeschwächte Furchtempfindung ist. LUNNOK, der in seiner *Sociologie* S. 111 Beispiele für die berührte Sitte giebt, erklärt sie als Rest der Raub-Ehe. Für Indien ist diese Erklärung entschieden zu verwerfen. Hat es doch erst spät (in der *rākṣasa-vivāha*) die Raub-Ehe quasi als Rechtsinstitution gekannt. Doch mag ich jene Exegese überhaupt nicht gelten lassen. Sobald durch den Raub der Frau dieselbe dem neuen Hauswesen einverleibt war, musste die Ehe auf diesem so gut wie auf irgend einem anderen Mittel der Erwerbung des Weibes consolidiert gewesen sein. Unmöglich konnte der Rachekrieg zwischen Eltern und Schwiegerkindern als Sitte sanctioniert, die geheiligte Institution der Ehe dadurch gefährdet und ihrem Wesen nach negiert erscheinen. Für die heissblütige Indierin mag die Warnung vor dem Umgang mit einem vielleicht noch sehr jungen Schwiegervater aber nicht minder berechtigt gewesen sein als die beständigen Verwarnungen des angehenden Vedagelehrten vor der Todsünde des Concubinats mit der Frau des eignen Lehrers.

JULIUS VON NEGELEIN.

Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna.

By

J. S. Speyer.

This paper aims to put forth some observations and suggestions about the text of the so called *Divyāvadāna*, namely that collection of Buddhist legends of various authors which has been edited by COWELL and NEIL, Cambridge, 1886. In doing which there is not the least disposition to derogate from the merits of both scholars who have deserved of the gratitude of every student of Sanskrit Buddhist literature for their excellent editio princeps. Their task, hard and heavy in itself, if we take only into account the condition of the text, mutilated and ill-treated as it appears to be in many respects, was rendered more difficult by the fact that they had to work upon modern mss. going back to one source, a Nepalese MS of the xviith century, still extant but inaccessible to the editors, see their *Preface*, p. vii. This state of things may justify a new attempt of restoration of some passages by means of conjecture. For although the editors display throughout a laudable cautiousness in constituting the text, which makes them sometimes retain questionable forms and even obvious corruptions noticed as such in the notes with the sign 'Sic MSS', even now and then in such cases as where the reader might feel inclined to put into the text a necessary and almost certain correction — yet, on the other hand, in sundry other cases their practice shows them to have the persuasion, that a judicious employment of conjectural criticism is legitimate and may turn

out a useful and efficacious remedy. Of the kind is their excellent emendation *tūpātteṣu*¹ for the unmeaning *bhū* (or *tū*) *pānteṣu* of mss. in the common-place about the inevitability of the fruit of previous actions (see p. 54 n. 1). So on p. 284, 24. 319, 25. 422, 6. 562, 19 etc. Sometimes the corrections modestly kept back in foot-notes ought to have been put into the text, e. g. p. 26 n. 2 *castra-*, cp. the parallel passage 3, 19; — p. 172 n. 4 *vithiṃ*; — p. 204 n. 1 *pratiṣṭhitah*, the confusion of visarga with the vertical stroke of *ā* being not uncommon in Nepalese mss.; — p. 210, n. 7 *kaladharmena*; — p. 349, n. 1 *buddhakāryaṃ karisyati*; — p. 519, n. 10 *saktām*; — p. 555, n. 3 *sasyasampanna*.

The general condition of the language of our tales, however, recommends circumspection and warns against temerity in critical experiments. Though they are generally written in tolerably good Sanskrit, though less pure than that of the *Avadānaśataka*, there is difference of correctness in the different tales, which have not the same provenience, indeed. Some of them abound in *prākriticisms*, and a good many of metrical compositions are obviously *sanskritized* reproductions of stanzas in some popular dialect. It is clear, for instance, that in the famous two *śloka*s² which begin with *ārabhadhvaṃ aiṣkrāmata* (p. 68, 19. 138, 26. 162, 21. 266, 10. 300, 21. 547, 21. 569, 1) the gen. *mṛtyunaḥ* rests on an original *maccuno* and that *naḍāgāra iva kuṇjaraḥ*, the fourth hypermetrical *pāda* is a clumsy transposition of *prākritic naḍāgāro va kuṇjaro*. Likewise, the narrations concerning *Aśoka*, especially the us. xxvi and xxvii contain sundry instances of what we may call *metaphrastical Sanskrit*. But, outside the metrical portions, too, barbarous forms are not wanting. Such cases may be embarrassing for editors, inasmuch as they have not always the means for ascertaining how great a share in those irregularities is to fall on the maker of the tale, and how much must be put into the account of copyists. That the edi-

¹ I follow here throughout the system of transcription of the *Grundriss*, not that of the editors.

² Cp. *Journal Asiatique*, ix^e s., t. xii, 208.

tors of Divy. have admitted the barbarism *grahāya* = classic *gṛhīta*, will be right, I suppose, for this form occurs often enough, especially in the Aśoka-*tales*, to be holden for that used by the author; but how to realize e. g., whether p. 380, 2 *kṣantum*, the correct infin. and so given in MSS, but sinning against the metre, represents the hand of the maker of the *avadāna* rather than *khantum*, as is proposed by the editors on p. 708, which serves the metre but is no Sanskrit at all? Instead of *sahāya* 'comrade', we often meet with *sahiya* at the end of compounds; whether owing to clerical error or were it the authors who did use that singular form? The editors have sometimes corrected *-sahāya* (p. 389 n. 2), sometimes retained *-sahiya* (p. 312, 5. 446, 3 and 5). For the rest, *-sahiya* is also found elsewhere in Buddhist Sanskrit, see *Buddhacarita* 10, 26, cp. WINDISCH, *Māra und Buddha* p. 276 n. 3.

On the other hand, the numerous repetitions which are so frequent in Buddhist writings not rarely afford a welcome help. Of two variants in the same formula it will sometimes happen that one represents the right reading, another the corrupted or interpolated one, and many times it is evident which of the two everywhere is to be put into the text. If in an often recurring simile it is said that somebody fell on earth senseless like an uprooted tree, it is clear that it must be *mūlanikṣṛta iva drumah*, even though MSS have here almost always *mūlanikṣṛta*. P. 199, 14 the editors insert *kaḥ* before *pratyayaḥ* for no other reason but its regular appearance in parallel places.¹ In this manner they have often improved the

¹ In the additional Notes and corrections p. 703 the editors have justly corrected *nippurusaṅga* for *nippuruseṅga*, the form they admitted into the text (p. 3, 24. 4, 1. 442, 13. 460, 4) and explained by 'soft' (p. 682). The second part of the compound cannot be but a substantive. The corresponding passage in *Mahāvagga* 1. 7 so *vassike pāsāde cattāro māsā nippurisehi turyehi paricāriyamañño na hetthā pāsādā ārohoti* etc. shows also the right way of interpretation. Since prince Yaśo awaking from his sleep has about him female company with musical instruments in different attitudes asleep, it is plain that *nippurusaṅgaḥ turyaṅgaḥ* means a 'female orchestra'. Cp. FERN. *Ann. du Mus. Guim.* xviii (translation of the *Avadānaśataka*), 219 n. 2.

transmitted text by availing themselves of the evidence given in repetitions of the same formulae. There remain, however, some passages still in need of correction by employing this method.

A Sanskrit text in the Latin alphabet is liable to a special kind of errors of print: omission of the sign of prosodical length or its standing above the wrong syllable. In most cases, where this has happened in our edition, the fault is of no consequence, as every one will make the necessary correction of himself. Now and then, however, there arises some doubt whether one has to do with a printing fault at all. Manuscripts often confound *janapada* 'country' and *jānapada* 'country-people'. In *Divyāvadāna* there are several instances of *janapada* in the edition in such cases as where the context requires *jāna-*. So p. 224, 4; 22. 243, 3. 245, 2. 426, 7. 469, 24. In all of them we must correct *jānapada*. — P. 169, 12 and 174, 9 we meet with the avyayibhāva *karuṇādinavilambitākṣaram*. The right form is *karuṇādina*², the former part of the compound being an adjectival dvandva (*karuṇa* + *dina* + *vilambita*) and thus must be corrected. On p. 449, 10 and in several passages of the *Avadānaśataka* short *a* has been preserved intact.

After these short general remarks put down beforehand in order to clear the way for the subsequent critical observations, I will now proceed to them, following the order of the work.

I (Koṭikarṇāvadāna).

I. P. 4, 4. The householder Balasena, being asked by his son why he is always so intent on ploughing his land, answers something like this: 'If I were to spend my life-time in as idle a manner as you, my son, I soon should lose my fortune.' On this reply the son feels uneasy: *sa saṅlakṣhayati | mamaivārthan codanā kriyate*. It is strange and against the fixed norm of Sanskrit composition that no demonstr. pronoun is added to *codanā*; moreover *mamaivārthan* is here out of place, nobody else being opposed who could be exhorted but the 1st person. I read: *mamaiveyaṃ codanā kriyate*. In Nepalese mss. *-ārthan* and *-eyaṃ* may easily be confounded.

II. P. 4, 22. Father Balasena instructs his son Koṭṭikarṇa that he must stay in the midst of his caravan, that place being safest against robbers: *yadi balavāṇṣ cauro teyā sārthasya madhye gantavyam*. The sequel of the sentence *na ca te sārtharāhe hataḥ sārtho vaktavyaḥ* is corrupt and nonsense. I restore it in this manner: *na ca te sārthikebhyah so'rtho vaktavyaḥ*, but you must not tell it to the merchants (viz. that you will take your place in the centre and why). As to *so 'rtho*, confusion between *ā* and *o* is frequent in Nepalese mss., the *o* after a consonant being commonly denoted by the stroke of the *ā* and the undulating horizontal stroke at the top of the akṣara. For this reason on p. 2, 27 read *uttuṅganāso* for **sā*, cp. 26, 4. — Inversely, *o* is corrupted out of *ā* p. 352, 29; read: *sā Vāsavadattayā cocyate*. Cp. also infra, nr. XLVIII.

III. P. 8, 8. In the words of the Preta, after *aho bata* the conjunction *yadi* need be inserted, cp. the parallel passage 9, 8.

IV. P. 9, 25. Koṭṭikarṇa sees at sunrise the heavenly chariot disappearing with the four heavenly nymphs and the man who had received him with hospitality, and instead of them four dogs who are ill-treating the man, tearing open his back and devouring his flesh. Here the words *tavat prsthavanṣān utpātyotpātya* are unintelligible. That *prṣṭhamāṇsān* is the right reading appears from 10, 2 foll., where the *karmaploti* is given.

V. P. 17, 18. Koṭṭikarṇa returning home finds his parents who had become blind during his absence, but now on getting back their lost son recover the sight. It is this they tell him: *putrāṇṣ te tadīyena śokena rudantān andhībhūtau | idāṇiṃ team evāgamyā cakṣuḥ pratilabdham*. Here *team* is an error either of MSS or printing. We have to read *tvām*. In the avadāna-texts the accus. of the object with *āgamyā* is the proper expression to state that something good or evil has been obtained 'by means of' an intervening person. Cp. p. 95, 9 = 309, 29 *yā kācid asmākaṃ śrīsaubhāgyasampat sarvāṇsu Buddhaṃ Bhagavantam āgamyā*. Other instances are on p. 170, 20. 171, 14. 173, 16. 188, 6; 20. 269, 16. 347, 17. 404, 25 and several places in the Avadānaśataka. Likewise p. 350, 16, where

the text, as it is found in MSS, *yat kinçid asmābhiḥ śreyo 'vāptam tat sarcam imam markatam āgamyā* is sound; the editors by printing *āgamyāt* corrupted a faultless text instead of correcting a corrupted one. The gen. with *āgamyā* (405; 10) must accordingly be erroneous, I suppose it must be read there *guṣmān āgamyā*.

II (Pūrṇāvadāna).

VI. P. 27, 6. From the context it is plain that thus is to be corrected: *Pūrṇenāpi tatraiva dharmyeṣu nyāyena vyavaharatā sātīrekā suvarṇalakṣā samudānītā*, cp. BURNOUR's translation (*Introduction* p. 238 of the origin. edit., l. 23—25). In the preceding sentence the visarga both after *suvarṇalakṣā* and *samudānītā* must, of course, be removed.

VII. P. 28, 19. The maid-servant of Bhavila's wife going at Pūrṇa's in the proper time receives the housekeeping-money quickly, the other two girls coming in an unfit moment must wait a long time. This is the content of the following sentences, thus edited: *sā kālāṃ jñātvā gacchati śighram labhate | kanyāś cirayanti*. As *sā* is opposed to the other two, not *kanyāś* is wanted but *anyāś*. Cp. BURNOUR's translation l. l. p. 241, 4. The use of the plural is one of the inaccuracies proper to the dialect of this kind of literature. So *avad.* 1 (17, 10) *te gacchanti te kathayanti* — with *te* are meant *mātāpitarau*. P. 28, 10 *tais* instead of *tabhyām*. In nr. xii (p. 170, 16) *Scāgato 'ham cāvasthitāḥ* against grammar, which requires **sthitan*. In nr. xxvii Kunalāvad., p. 406, 4 foll. the plur. *na-yanāni* is repeatedly said of the two eyes of the bird *kunāla* and of the prince of that name. Yet, p. 29, 1 the dual is properly used: *te anye api evāmibhyāṃ prṣṭe kathayataḥ*.

VIII. P. 33, 1. As the ablative cannot by any means express 'to sell to', *Pūrṇasyantikāḍ vikriyā* need be corrected into **tike vikriyā*. The locative duly stands p. 33, 5 and 32, 28. — Inversely, the ablative ought to be restored p. 238, 1 and 7 *śakaṣād gṛhītā*; on both places MSS and the edition have *śakaṣaṃ* against grammar and sense.

IX. P. 41, 16. Owing to one superfluous akṣara वृ, between *brahmā* and *suramanujoraga*, which disturbs the sense, too, the editors failed to realize that this prayer of the distressed crew is a stanza in the metre *aupacchandāsika*. It should be put in this form:

Śiva Varuṇa Kubera Śakra Brahman¹
suramanujoragayakṣamānavendraḥ |
vyasanam atibhayaṃ vayanṃ prapannāḥ
vigatabhayaḥ hi bhavantu no 'dya nāthāḥ ||

Burnour I. l. 256 has well translated this prayer. A similar stanza in the metre *mālinī* is found in *Avadānaśataka* nr. 81 (f. 76 a of MS Cambr. Add. 1611).

At p. 43, 23 another correction is necessary metri causa. It must be

viśuddhaśīlin suviśuddhabuddhe etc.

As to *-śīlin* cp. Pāṇ. 5, 2, 132.

X. P. 51, 10. COWELL and NEIL have rightly supplied the mutilated tradition by editing *yady ekasyaiva pāṇīyaṃ pāsyāmi*, but in the sequel a small gap still remains to be filled. By adding one akṣara the entire passage may be restored: *yady ekasyaiva pāṇīyaṃ pāsyāmy (any)eṣāṃ bhaviṣyaty anyathātvam*. Cp. *Avadānaśat.* nr. 71 (Cambr. Add. 1611, f. 66 b 2) *yady ekasmai dāsyāmi* [sc. *mama duhitāram*] *anye me amitra bhaviṣyanti*.

XI. On the same page l. 23, an indispensable correction may be made with the aid of the transmitted text of the *Avadānaśataka*. Tale nr. 36 of that collection, which is the prototype of Divy. nr. 38, as I propose to demonstrate elsewhere, contains the same sūtra on filial piety as is found here, p. 51, 20—52, 3. But the *Avadānaś.* mss. have not *parikared* as is edited here, with no meaning suitable to the context, but *parihared*. The whole sentence I think should be read thus: *(yad) ekenāṃsena putro mātaraṃ devītyena pītaraṃ pūrṇa-*

¹ The origin of the superfluous akṣara I suppose to be sought for in the frequent employment in our text of *Śakrabrahmādyāḥ* or *-ādyaḥ* to denote all gods, e. g. p. 161, 27. 98, 6.

varṣaśataṃ parihared yadevā etc. 'if a son were to carry about his mother on one shoulder and his father on the other during a full hundred of years'. — Similarly the Avad., where the formula *samyaksambuddho loka utpanno* — or *udapādi* — *vidyācaraṇasampannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasārathih* abounds, shows that p. 246, 6 after *vidyācaraṇa* the three syllables *sampannaḥ* have dropped. — And p. 619, 24 *padako vaiyākaraṇo* ought to be corrected according to Avad. nr. 74 (Cambr. Add. 1611, f. 69 a 11) *trayāṇāṃ vedānāṃ pāraḡaḥ sanighaṇṭakaitābhanāṃ sākṣaraprabhedānāṃ itihāsupaṇcamānāṃ padaśo vaiyākaraṇaḥ*.

IV (brāhmaṇapādārikāvadānam).

XII. P. 70, 26. In the story of the brahman whose conversion Gautama Buddha brings about by telling him the parable of the tall nyagrodhatree sprung up from an insignificant seed, Gautama asks: *kiyatpramāṇaṃ tasya nyagrodhasya phalaṃ | kiyat tāvat | kedāra-mātram*. The brahman cannot answer, as he does in the edited text, *ko bho Gautama*; he says of course *no bho Gautama* = ἄλλὰ γὰρ οὔ. The fault recurs a few lines below (L 28). The good reading has remained intact on p. 71, 18.

VI (Indranāma-brāhmaṇāvadāna).

XIII. P. 76, 3 foll. — The brahman Indra after his conversion asks the Buddha his permission of arranging a certain festival in his honour: *yadi Bhagavān anujāniyād ahaṃ goṣṭhacandanamayyā yaṣṭyā mahāṃ prajñāpayeyam iti*. The Buddha's answer has been vexed by copyists. In his words *gaccha brāhmaṇanujātaṃ prajñāpayasi*, as is edited, the present of the indicative of the last word is wholly out of place. The Buddha says: 'go, brahman, you are allowed; prepare (your festival),' of which the Sanskrit original must needs be *gaccha brāhmaṇanujātaṃ prajñāpayeti*. Cp. Buddhacarita 11, 50, where I proposed a similar emendation (see *Versl. en Meded. der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Derde Reeks*, xi, 353).

XIV. On p. 78, 13 and p. 79, 23 two faults, the former deletions of sense, the latter of metre, ought to be corrected with the help of parallel passages. In fact, the story told p. 77, 23—80, 9 is repeated p. 466, 19—469, 18. By comparing both texts, it is clear that on p. 78, 13 must be read *Bhagavatāśya tu*, cp. 467, 10, and 79, 23 **dharmacakra(pra)vartinām*, cp. 469, 7.

VII (Nagarāvalambikāvadāna).

XV. At p. 82, 12 the account of the merit bestowed by Mahākāśyapa on a leprous beggaress whom he procured the opportunity of giving away in charity a small portion of foam of boiled rice, is introduced in this manner: *sa tasyāḥ sakāśam upasaṃkrāntaḥ | tasyāś ca bhikṣāyām āyāsaḥ sampannaḥ | tayāyusmān Mahākāśyapo dṛṣṭaḥ kāyaprāsādikaś cittaprāsādikaḥ śānteneryāpathena | sū samlakṣayati | nūnaṃ mayaiṣamvidhe dakṣiṇīye kārā na kṛtā yena me iyaṃ ecaṇ-rūpa samavasthā yady āryo Māhākāśyapo mamāntikād anukampām upādāyācāmaṃ pratigṛhṇīyād aham asmai dadyām iti*. It is plain that *acāmaṃ* here refers to some food mentioned before. Yet, no food has been spoken of in the foregoing. On the other hand, the word *āyāsaḥ* (trouble, toil), though not wholly improper, cannot but serve to express the fruitlessness of her wandering for obtaining food; we should, however, rather expect *āyāsa eva sampannaḥ*, not simply *āyāsaḥ sampannaḥ*. If I see well, the story-teller does not say it was *āyāsa*, but *acāma* (foam of boiled rice) she obtained on her begging-tour. For this reason, I think we have to correct: *tasyāś ca bhikṣāyām acāmaḥ sampannaḥ*. The akṣaras चाम and यास are very similar in Nepalese writing.

XVI. P. 84, 15. — By two slight modifications the true form of this śloka, an exaltation of the performance of meritorious acts, will be restored:

*karaṇīyāni puṇyāni duḥkhā hy akṛtapuṇyakāḥ
kṛtapuṇyā hi modante asmin loke paratra ca.*

The edition has *akṛtapuṇyatāḥ* and *kṛtapuṇyāni*.

VIII (Supriyavadāna).

XVII. P. 100, 28. For *dhanahārikah* read **hārakah*. The meaning of Supriya's words is this: 'well, I will go on trade over sea in order to make money.' Now, it are the *kṛts* in **aka* which may be used with the signification of a participium futuri (cp. Pāṇ. 2, 3, 70); *dhanahāraka* = 'rem paraturus'. The right reading is given by MSS in the parallel passage p. 332, 9.

XVIII. P. 111, 20. — Either *abhinivartante*, the reading of MSS, should be retained, then we have to correct on p. 71, 6 *abhinivṛttaḥ* for *abhinivṛttaḥ*, or the latter being all right, there must be written here *abhinivartante*. It is wrong to prefer the one form here and the other there. Why should we suppose Sanskrit writing Buddhists to have used promiscuously the two different verbs? In Brahmanical Sanskrit *abhinivartate* means 'to return home, to come back', as befits the compound of *nivartate* 'to return, to go back, to desist, to cease'. Again, it is *nivartate*, not *nivartate*, that carries the meaning of 'developing, evolving, coming into existence'. Since, then, on both places quoted the meaning is implied that something arose, came into existence, it follows that the reading of MSS at p. 71, 6 is right, whereas at p. 111, 20 it must be changed into *abhinivartante*. The inconsistency of MSS has nothing to do with our judgment about the matter. In the Avadānaśataka, the subst. *abhinivṛtti* is found in two tales — nr. 21 and 59 — in the formula of asking about the origin, the name and the 'later development' from man to Pratyekabuddha, respectively Devaputra. In tale 21 it occurs three times, in tale 59 twice, and of these five occurrences the good orthography occurs but once!

This remark applies of course also to p. 111, 29 and 112, 13, where the text should be corrected (*abhinivartante* for *abhinivṛttaḥ*) and p. 227, 1 (read: *abhinivṛttani*).

XIX. P. 115, 25. — Taking into account that the redactors of the avadānas are wont to use a schematized phraseology and like to repeat the expression of the same facts with the selfsame words,

it is not probable that the narrator of the story of Supriya, having to relate two times the awaking of his hero after a vision, should write once (p. 113, 17) *suptaprabuddhaḥ* and another time (p. 115, 25) *sukhapratibuddhaḥ*. I should rather consider *sukha** to represent a misread *supta*°. As to *prabuddha* and *pratibuddha*, it is difficult to decide which of the two is to be preferred here, both being good Sanskrit. Cp. Kathāsaritsāgara 3, 22 *asya suptaprabuddhasya*. Buddhacarita 3, 14 *suptaprabuddhākulalocanaś ca*.

XX. P. 116, 2. In the kind address of the Kinnaragirls to the hero of the tale read: *ścāgataṃ mahāsāthacāhū(yā)smākam aścāmīnīdāṃ svāmī* etc. Cp. the repetition of these words at p. 118, 1. — There are sundry cases of corruption of our text in consequence of akṣaras omitted. Of the kind are the following instances. P. 121, 10 in the narration of king Brahmadatta bestowing honour on bold Supriya, the dropping of the akṣara *sa* disturbs the context, inducing the editors to a false interpunction. The true reading is this: *śruteā ca punar Brahmadattaḥ Kaśirāja ānanditaḥ (sa)pauravargaḥ Supriyaṃ sārthacāhaṃ saṃrādhaḥ āsa*. — P. 147, 10 in a similar manner *yad* is to be inserted, and the whole passage to be read as follows: *tasya yāvati yānasya bhūmīś tāvad yānena gataḥ yānād aśatīrya padbhyāṃ evārāmaṃ prāvīkṣat | (yad)antaraḥ rāja Māgadhaḥ Śreṇyo Bimbisāro Bhagavantam adrākṣat tadantaraḥ pañca kakudāny apanīya* etc. — P. 204, 4. As the profound meditation, from which the Lord arose, is always called *pratisamlayana*, it is obvious that we ought to correct: *athāyūṣmaṇ Anandaḥ sāyāhne (pra)ṭisamlayanaḥ vyutthāya*. — At p. 177, 9 the reading of MSS *sa nivartya vipralapitum ārabdhaḥ* cannot be understood and sins against grammar: I think, we have to correct *sa nivartya(māno) vipralapitum ārabdhaḥ* 'when he, the poor *porte-malheur* was thus being put outside, he began to weep aloud'. — P. 407, 4 read: *ekābhīrāmaḥ praśama-(bhī)rāmaś ca saṃvṛttaḥ*.

The editors themselves have often employed this means of restoring the text. Compare e. g. p. 122, n. 1; 168 n. 1; 172 n. 6; 199 n. 2; 318 n. 3. On p. 115 n. 3 the proposed *trir akṣayati* is

of course to be restituted here as well as in the other similar places (117, 4 and 13).

IX (Meṇḍhakagrhapativibhūtiparicchedaḥ).

XXI. From p. 125, 24 to 126, 11 the solemn and splendid entrance of the Lord into the capital of the kingdom is described in stereotyped common-place terms, which recur at p. 148. Among many other comparisons extolling the splendour of the Buddha and his train, he is also compared to a guide surrounded by travellers. In both places the words expressing this are mutilated in MSS and in the edition. It should not be read *deśika ivādhegaṇaparivṛtaḥ*, as edited p. 126, 2 and 148, 14, but *deśika ivādhegaṇaparivṛtaḥ*. The right reading is found in Avadānaśataka nr. 19, which contains the same common-place.

XXII. At p. 126, 16 there can be no doubt that the word *tirthyāḥ* has been lost. By inserting it we do not but supply an indispensable element to the sentence: *yadā Bhagavatā Śrāvastyaṇ mahāprātihāryaṇ vidarśitaṇ nirbhartsitā(s tirthyā) ānanditā deva-manuṣyāḥ* etc. Cp. p. 150, 5.

XXIII. P. 128, 1. — The *tirthyas* tell the denizens of Bhaḍraṅkara something like this: how is it that the monk Gautama, having made his your fields and goods, should not soon be about to make his yourselves? This is expressed by the author of this tale as follows: *bhavanto yo vas tāvad acetanān bhāvān anvācartayati sa yuṣmān nānvācartayiṣyatiti*. The spaced words are my correction of the edited *vo yas*, which is not admissible because the enclitical pronoun cannot head the sentence.

X (Meṇḍhakāvadāna).

XXIV. P. 131, 5. — What may be the meaning of *abhijñāta* here? It is asked how it came to be that Meṇḍhaka, his wife, son, daughter-in-law, man-servant and maid-servant became holy persons. Now, the standing phrase is *jñāto mahāpuṇyāḥ*, not *abhijñāto mahāpuṇyāḥ*, cp. p. 136, 6. 143, 6, and the beginnings of all avadānas in

Avad. In fact, *abhi* is corrupt. I correct: *kiṃ bhadanta Menḍhakena Menḍhakapatnyā karma kṛtaṃ yena ṣaḍ api jñāta mahāpuṇyāḥ saṃcṛitāḥ* etc. 'what act has been done by M. etc., by the virtue of which all six became renowned holy persons?' Cp. Manu 1, 16 *teṣāṃ te arāyavān sūkṣmān ṣaṇṇām apy amitaṃjāsām* and my Sanskrit Syntax § 298.

XXV. At p. 135, 15 *evam eva* cannot be right. I correct: *yo 'sau gṛhapatir eṣa eva Menḍhako* etc. Cp. 23, 21. 289, 11. 313, 26.

XI (Aśokavarṇāvadāna).

XXVI. At p. 140, 20 *paścime* has dropt before *samucchrāye*, so that the whole passage is thus to be constituted: *paścime bhavē paścime nikete (paścime) samucchrāye paścime ātmabhāvaṃpratilambhe*. Cp. the parallel places 70, 3. 73, 16. Another instance of the omission of a whole word we had *supra*, nr. xxii. Likewise p. 142, 21 *Bhagavato* is to be inserted before *bhāṣitam*, p. 156, 16 *Bhagavān* before *kālaṃ* (cp. *ibid.* l. 26), and p. 371, 19 *bhojanaṃ* before *dadhivyañjanaṃ*. P. 461, 10 *Anandam* is wanting in the mss. of our collection of tales, but it is found in its right place in MS 98 of the Bibliothèque Nationale, the nr. 13 of whose text coincides with nr. xxxi, first part (cp. p. 666 of the edition).

XII (Prātihāryasūtra).

XXVII. The six false teachers who provoke Gautama Buddha to a contention of miracles are called p. 143, 11 *asarvajñāḥ sarvajñamāninaḥ* 'not being omniscient, but thinking themselves so'. This true reading has been ridiculously corrupted twice (p. 145, 23 and 146, 12) into *sarvajñajñānino*. The correction is evident.

XXVIII. P. 154. — When prince Kāla performs his *satyopayācana* (= the *saccakiriya* of the Pāli books), he proclaims the superiority of the Triratna with the so called three *agraprajñaptayas*. These formulae, which are presented here in a condensed form, are given in full in Avadānaśataka nrs. 9 and 57. A comparison of both texts shows that in two places the Divyāvadāna must be corrected;

p. 154, 21 *vā* between *saṃjñino* and *nāsaṃjñinas* is too much, and l. 24 for *yugā* we should read *pūgā*.

XXIX. P. 163. — The Lord has performed the miracle of the *Buddhapiṇḍi*, showing to the astonished people the immense cluster of Buddhas sitting within lotuses. Before taking back that splendid magic apparition, he advises his monks: 'look well on this wonder, monks, it will on a sudden disappear,' *tāvat pratigṛhṇta bhikṣavo 'nupurve sthitāyā Buddhapiṇḍyā nimittam ekapade 'ntardhāsyanti*. Here *nimittam* is a mistake for *nirmitam*. Both words are sometimes confounded in mss.; their meaning is different. *Nimitta* has with Buddhists the same acceptances as in non-Buddhistic Sanskrit; of those acceptances that which stands here nearest to the matter of the context, viz. 'prognostic', is found e. g. *Jātakamālā* ed. KEAN p. 64, 21. But it is not a prognostic, good or evil, that suits our case, but a miracle, and even this is meant with *nirmita* in Buddhistic Sanskrit, where *niṣ + mā* signifies 'miraculous producing'. So *nirmita*, when adj., is = 'made by miracle, magic', as *Divyāv.* p. 162, 10 *nirmitaṃ padmaṃ*, when put as a subst. neuter, it is 'a miracle', nearly a synonym of *prātihārya*. In the first instance of a commonplace on the smile of the Buddhas, there is said that the Lord sends off to the infernal beings a *nirmitaṃ darśanam* (p. 68, 6); in the repetitions (p. 139, 13. 265, 25. 568, 18) it is only said *nirmitaṃ vi-sarjayatī* without the addition of *darśanam*, and so always in the *Avadānaśataka*, where that commonplace is often given in full. It does, however, not appear what miraculous thing the Buddha sends to the infernal ones. Happily, in one of the *Avadānamālās* I found a paraphrase of the expression, which contains sufficient information to elucidate the question. In the *Ratnāvadānamālā* nr. 12, which tells the same story as *Avadānaś.* nr. 4, the *nārakās*, after perceiving the sudden rays of light penetrating into their infernal abode, are at a loss how to account for that wonder; then

Bhagavān nirmitaṃ Buddhaṃ praiṣayan narakān prati |
atha te nārakāḥ sarve dṛṣṭvā taṃ nirmitaṃ munim

get faith in the Lord and begin to praise him (Paris MS of Ratnāv., f. 115 a 2). It is, therefore, his own likeness he makes come down to hell in order to save the hellish beings. Accordingly, in M. FRÉRE's translation of the commonplace 'Rire et prédiction du Buddha' in *Annales du Mus. Guimet* xviii, 11 instead of 'Bhagavat fait un signe' it should be said rather that Bhagavān sends off a miraculous likeness of himself.

Another instance of *nimitta* put for *nirmīta* is, I believe, at p. 547 in the story of Bimbisāra wishing to return Rudrāyana's present by offering him an image of the Tathāgata. Here *nirmīta* probably means 'likeness'; four times (547, l. 9, 11, 14 and 16) *nimitam udgrahitum* must be changed into *nirmītam udgr.*

XXX. P. 165, 17 the interrogative particle *kaccid* is hidden under the corrupted word *kaṃcit*. That *kaccit* occurs in Buddhist writings, appears from p. 421, 14. As the remainder of the question put to the harlot by the nirgranthās, has been well preserved, nothing impedes to write it down as an anuṣṭubh-śloka as it was intended by its author:

*bhadre kaccit team adrākṣir gacchantam iha Pūraṇam
dharmaśātapratichamanī kaṭacchavratabhajanam.*

In the preceding stanza uttered by Pūraṇa to the eunuch, the metre has been disturbed in consequence of a superfluous *ca* on l. 12. By casting it away we get this mixture of triṣṭubh and jagati:

*na team nara nāpi ca nārikā team
śmaśrūṇi te nāsti na ca stanau tava |
bhinnasvaro 'si na ca cakravakāḥ
evam bhavan vātahata nirucyate ||*

As to *vātahata*, which expression was obscure to BURNOUF (l. l. p. 187 n.) as well as to the editors (see the Index p. 690), it may be perhaps synonymous with *vāyugrasta* and signify 'mad'. Pūraṇa seems to say that his interlocutor showing several marks of qualities contrary to nature must of course be a madman, one possessed by

some evil spirit. The supposed naivety of the expression serves to enhance the author's scorn of the poor eunuch.

XIII (Svāgatāvadāna).

XXXI. P. 170, 29. — The merchant Bodha has died. Also his wife. His wealth, his estate, his merchandises, slaves, cattle, all has been lost, his relatives do not care of his son Svāgata, owing to the ill-fate of this young man, the result of sinful actions in a former existence. Even the old female slave who alone stayed with the unhappy child of her dead master, when all other servants ran away, having realized that all that mishap depends on the ill-fate of young Svāgata, leaves the house stealthily while the child is at school, taking with herself the few things of value which were still in the house. The empty building is open, as she ran away without shutting the door; dogs enter and get into quarrel. Some rogue passing by and hearing the dogs barking within, understands the house to be empty and goes in. His consideration is expressed in a sentence, which has suffered in MSS. The edition has (p. 170, 28) *sa saṃlakṣayati | Bodhasya gṛhapater gṛhe śvānaḥ kalahaṃ kurvanti kiṃ tad anyam bhaveta paśyāmi tāvad iti*. It is plain that *anyam* is here wholly meaningless. The word required instead of it, is *śūnyam*. The rogue concludes from the barking to the emptiness of the dwelling, and in fact the text continues: *sa tatra praviṣṭo yāvat paśyati śūnyam* (p. 171, 1). BENDALL's collation of the fragments of another MS (see Append. B of the edition, p. 560 foll.) has here, indeed, the variant *mā haiva te śūnyam bhavena*, where *śūnyam* represents, of course, the true reading; *mā haiva* etc. does not suit so well as *kiṃ tac chūnyam*; *bhavena* is a miswritten *bhaveta*. Nor do I believe the genuineness of the medial *bhaveta*. Since the *virāma* is not rarely put or omitted in mss. wrongly, this form is likely to be changed into *bhavet*.

XXXII. At p. 171, 17 for *prativīṣanti* need be restored *praviṣanti*, cp. l. 23 *praviṣṭo*, l. 25 *praviṣama*, *praviṣṭāḥ*. It is well known that परि प्रति and प्र are often confounded in manuscripts.

In this manner p. 144, 20 *śramaṇo Gautamo viddhimāṇ jhānavādīyātmānaṃ parijānīte* must be corrected into *pratijānīte*, for the meaning is: G. *professes* to possess miraculous power. Cp. p. 144, 3, 145, 27, 146, 15.

XXXIII. P. 172. — A merchant recognizes in Svāgata going along the way as a beggar the son of his old friend Bodha, and addressing him asks him respecting his name and his adventures. On which he is informed that his father and mother have died, his relatives have abandoned him, his attendances have left him. Inquiring about the commercial agents and servants, he is told: *ye baṇḍikpauruṣeṣyā gṛhīteḥ dhanārthīnaḥ deśāntaraṃ mahāsamudraṃ cāvatiṛṇās tatrāpi keṣāṃcīt paṇyam apuṇyibhūtaṃ kecīt tatraivānayaṇa vyasanam āpannāḥ* etc. Between the second and third word of this period there is something wanting: it is said, some commercial agents set out on a journey to foreign countries and over sea to make money taking with them — what they took is not expressed. The object of *gṛhīteḥ* has been lost, it is easy to restore it, for it can scarcely have been another word but *paṇyam*. For this reason I supply: *ye baṇḍikpauruṣeṣyāḥ (paṇyaṃ) gṛhīteḥ* etc. Cp. nr. xxvi.

XXXIV. P. 173, 21 *sa mātāpitṛcīyogopratispardhinā pārva-karmāparādhaprabhāveṇa dukkhadaurmanasyeṇa saṃtāpitamanāḥ sāśravakaṇṭhas tūṇim avasthitaḥ*. Two slight corrections need be made. Firstly, **prabhāveṇa* must be a misprint for **prabhāveṇa* (cp. my observation *supra* p. 106). Svāgata's sorrow because of everybody's disaffection towards himself equalled that caused to him by the loss of his father and mother and had its first origin (*prabhava*) in his Karma. Secondly, *sāśravakaṇṭhas* is the true reading, not the unmeaning *sāśravakaṇṭhas*.

Some lines below (l. 27) *ca* should be inserted between *anyaiḥ* and *catuspadaḥ*, and p. 174, 3 the solecism *bahiḥ Śrāvastyāṃ* ought to be put, methinks, on the account of the copyists; the author wrote probably *bahiḥ Śrāvastyāḥ*.

XXXV. The words spoken by the maid-servant to Svāgata, (p. 175, 1—3) are in want of two small corrections in order to satisfy

the requisites of both grammar and sense. The corrections are indicated by spaced types: *imāni te vastrāṇi kārṣāpayāi ca bhāgiṇya preṣitāni kathayati ca | yadi te bhāgiṇeyo vā bhāgiṇeyikā vā upa-saṃkrāmati tasyaitān kārṣāpayān dadyā mā jñātinaṃ pratarkyo bhaviṣya(sī)ti*.

XXXVI. P. 177, 4. — The beggars ascribing their ill-chance at Anāthapiṇḍada's to the presence of Svāgata ask one another: *paśyata mātṛāryā Duvāgata āgato bhaved iti*. Here the voc. *āryāḥ* — for by what else may माचार्या be explained but by resolving it into *mā atra āryā?* — is as improper in the mouth of those beggars as in the connexion of the sentence, so much the more as the voc. *bhavaṃtaḥ* immediately precedes. I suppose, माचार्या is a corruption of माचासौ, cp. the parallel place 173, 9 *māsau Duvāgato 'trāgataḥ syāt*.

XXXVII. P. 179, 9 the editors were wrong changing *putrāyaṃ* (MSS) in *putremaṃ*. The true reading, methinks, is this: *putrāyaṃ pātraśeṣaḥ pariḥkṣyati* 'my son, take here that remainder of the bowl; enjoy it'. Cp. sub ii.

XXXVIII. P. 191, 3. — The words of the precept, whereby Bhagavān forbids his monks to drink or cause to drink strong liquors, are vitiated by an absurd form *uddiśyadbhir*, which is at the same time devoid of meaning. I propose this mode of restoration: *māṃ bho bhikṣavaḥ śāstāraṃ uddiśya (bhava)dbhir madyam apeyam adeyam antataḥ kuśāgreṇāpi*. Cp. sub xx.

XVI (śukapota-kāvadāna).

I do not understand what reason moved the editors to keep intact at p. 198, 14 and 23 *bhadantaḥ*, though it is obviously a clerical mistake for *bhavaṃtaḥ*, whereas they have corrected this usual blunder of MSS on other places (e. g. p. 186, 16).

XVII (Mandhātāvadāna).

XXXIX. The frame-narration of this avadāna covers the same ground as Mahāparinibbānasutta iii — Udāna vi, 1. WINDISCH, who in his *Māra und Buddha* p. 43 foll. compared the Pāli and the San-

skrit texts, as far as they may be considered almost identical, by printing them in a synoptical manner opposite, has in several places corrected the edited text of Divyāvadāna. This juxtaposition is also of use to restore the following passage.

Māra, the Evil One, approaches the Lord when alone and reminds him of his imminent nirvāṇa. Buddha answers: 'why do you speak so?' The Evil one replies: 'It is the proper time. When staying at Uruvilvā, being urged to go into nirvāṇa, you told me after fulfilling which conditions your time of becoming extinguished would come; now those conditions have been fulfilled; for this reason, I say, now is the proper time of your supreme nirvāṇa'. In the beginning of this reply of Māra, p. 202, 6 the printed text has: *eko 'yaṃ bhaddanta samayaḥ | Bhagavaṇ Uruvilvāyāṃ viharatī* etc. What can be at all the meaning of *eka* in that connexion? The word required is *ukto*, not *eko*. 'Yourself, says Māra, have fixed that time.' In the Nepalese writing the akṣaras *e* and *u* are sometimes difficult to be distinguished. Now, that the correction is good, is put into evidence by showing the correspondent place of the Pālī text (Wissens L. I. p. 46): *bhāsita kho panaṇa bhanta Bhagavatā vācā*, where *bhāsita* quite answers to *ukto* of the Sanskrit text.

XL. P. 205, 31. — As the Wheel of Law has three revolutions (*parivartas*) and twelve spokes (*arās*), it is proper to read *triparivartadeśādaśāraṇ* instead of *°daśaśakāram*. A similar mistake as has been here made by copyists, is putting *°prabhāva* for *°prabhā*, e. g. Avadānaś. nr. 3 (p. 17, 9 of my forthcoming edition).

XLI. At p. 210, 18 I read *praznutāḥ* for *prasrutāḥ*, as the breasts of the sixty thousand royal wives were filled with overflowing milk at the birth of Māndhātṛ; the reading *prasrutāḥ* would import that they melted away. It is the root *śnu* — not *śru* — which denotes the dripping of organs secreting fluid, especially the milk out of a female breast; cp. the Petropolitan Dict. s. v. *śnu* and *śnu + pra*. Parallel places are Mahābh. ed. Bombay 3, 226, 24, where the Mothers invite young Skanda to take their breasts:

abhinandasva naḥ surcāḥ prasnutāḥ snehaviklavāḥ |
tāsāṃ tad vacanaṃ śrutev pātukāmaḥ stanāṃ prabhuḥ,

Vikramorvaśī act V, stanza 12:

iyam te janani prāptā teḍḍalokanatatpara
snehaprasnavanirbhinnam¹ udcchanti stanāṃśukam,

and Daśakumāracarita (ed. Tārānātha p. 112, 10) *sā tu vṛddhā*
..... pariṣajya muhuḥ śīrasya upāghrāya prasnutastanī sagadga-
dam agadat.

In the following sentence read: *ekaikā kathayati*.

XLII. P. 214, 9. — The likeness of the akṣaras, *śa* and *śa* has caused the word *ṣayam* to be put by copyists in a sentence, where it did not belong. The genuine reading, however, may be easily restored. Divaukasa speaks: *asti deva Pārvadeho nāma deṣa rddhaś ca ākīrṇabahujanamanuṣyaś ca | yaṃ nū devo gatvā tam apy ājñāpayet*. Parallel places in the sequel (p. 214, 26. 215, 6. 215, 14—21) prove the rightness of this correction.

XLIII. P. 226, 20 runs thus in MSS: *tatra viṣaye dharmatā ya acirotthā dārika bhartari pravahanakena pratipādiyati sā catāra-tnamayaiḥ puṣpair avakīrya baddhaka svāmine pradiyate* 'in that country it is custom that when the young-married maiden is delivered to her husband in a carriage, she has put on flowers made of four kinds of jewels, she has been scattered with'. The form *pratipādiyati* offends by its barbarous aspect, therefore the editors changed it into *prati-pradiyate*. But, as *pradiyate* is the predicate of the apodosis, it is more likely that the fault ought to be corrected otherwise. If the author of this avadāna wrote always a pure Sanskrit, *pratipādyate* would doubtlessly be the genuine form, which would have been corrupted in mss.; now we may doubt between *pratipādyate* and some barbarous form as *pratipādiyate* or even *pratipādiyati* itself may be left intact, inasmuch as it represents a Pāli passive *paṭipādiyati*.

¹ My hand-edition, that of Jivānanda Vidyāsāgara (Calcutta, 1873) has: *snehaprasava* —.

XVIII (Dharmarucyavadāna).

XLIV. P. 231, 1. — When the giant fish *timīṅgila* — who in parenthesis is named *timīṅgila* on p. 234, 5¹ — goes after food, he is wont to rise upward from the third and lowest stage of the sea to the first and uppermost one. This is apparently meant by the words *tatra timīṅgilo nāma* etc. (p. 230, 30—231, 2). But how to analyze the complex *abhyudgamyoparimandakaskandham*? As the author of this *avadāna* nr. 18 writes a tolerably bad Sanskrit, we may not be very far from truth, methinks, by supposing he wrote *abhyudgamyoparimāṇa dakaskandham*, using *daka* instead of *udaka*. With *uparima* cp. 2, 23 *uparimāṇa bhūmim*, p. 99, 15 *adharima* and Pali *pārīma*.

On l. 10 of the same page it is likely the *akṣara śam* is wanting after *te*. The context requires: *te(śāṇi) vahanāṇi dṛṣṭvā saṃvega utpannāḥ*.

XLV. At p. 234, 3 I read: *yāni tāni pañca bhikṣuśatāṇy utite dhvany etāny eva tāni pañca bhikṣuśatāni* 'the selfsame 500 bhikṣus, who took the orders in the days of Kāśyapa, are these very 500'. The reading of MSS *etāvanty etāni* is improper, the exact number added precluding the addition of a word meaning: 'as many.' It must be expressed that they are the same individuals, not the same number.

XLVI. Ibid. l. 16—18 two slight errors are to be removed. Read: *asyaṇ ca Śrāveastyāṇ* [the second *ca* is superfluous] *tasya brāhmaṇasya yadā patni antarcartini saṃveṛṭtā tadaiva* etc. The adj. *antarcartini* affords another example of erroneous sanskritization. The right and old word denoting 'a woman with child' is *antārcatni* = *āpannasattvā* (see Petr. Diet. s. v., for another instance cp. Daśakumārac. ed. Tārānāthatarkavācaspati p. 143, 12). In vulgar dialects parasitical *i* having introduced itself between *t* and *n*, *an-*

¹ I change, therefore, *timīṅgila* into *timūṭimīṅgila*. In Nepālese *maṇ*. *at* and *t* are not seldom put one for another.

taḥ + *vatni* became *antoca(t)ini*, out of which the Buddhists scribes shaped their *antarcartini*.

XLVII. Ibid. l. 25. — As *abhyavah* = 'to enjoy food', not *avah*, the akṣara *bhya* must have dropped. Restoring it, we get: *sā tam apy a(bhya)cahṛtya naiva trptim gacchati*. Cp. l. 21 *abhyavaharassa* and *abhyavahartum*, l. 22 *abhyavahṛtya*.

XLVIII. P. 235, 11. — The doctors declare that the brahman's pregnant wife does not suffer from any illness nor from being possessed by any *bhūta* or *graha*: *nāsyāḥ kaścid anyas tadrupe rogo nāpi bhūtagrahāveśo badhākāra utpannaḥ*. So the edited text. Now, as *bhūtagrahāveśa* means 'possession by some demon', its appositional connection with *badhākāra* 'a species of illness' disturbs the natural course of the utterance. By a slight change, making *ā* out of *o*, we get: *nāpi bhūtagrahāveśābādḥākāra utpannaḥ* 'some species of affliction in consequence of possession by some demon'. This correction is favoured by the consideration that in the Avadāna-texts it is *ābadha*, and not *bādha*, that is the proper word to denote 'affliction and pain'.

That p. 235, 19 the right reading is **svajanayuvatyāḥ*, follows by comparing p. 234, 24. — P. 236, 6 mss. have a superfluous anusvāra; read: *pariyatīcāhārakṛtyaṃ kuru*.

XLIX. P. 242, 27. — A seṭṭhi, who is a devotee of the Buddha Kṣemaṅkara, on returning from a journey hears of the parinirvāṇa of his master and his foremost youngers. He is utterly grieved by that sad news and swoons *saṃmurchitaḥ ca bhūman patitaḥ*. But in what follows the corruption of the text checks the understanding. Impossible to draw a satisfying meaning from this sentence: *tasmāc ca jalābhīṣeṣeṇa pratyāgataprāṇo jīvita utthāya bhūyaḥ prcchati*. I correct: *paścāc ca jalābhīṣeṣeṇa pratyāgataprāṇajīvita** 'afterwards having recovered his senses by sprinkling with water'. The author of this avadāna delights in the use of *paścāt* for *tataḥ* to continue the thread of his tale; see p. 232, 20. 233, 12. 235, 18 and 21. 236, 28. 239, 25 and 28. 249, 12 and 23. 251, 29. 258, 20 and 25. 261, 15; 16; 19.

I. P. 249, 4. — Since the garland-maker objects to bringing the seven lotuses into the town, because he is afraid of the king, he cannot say *katham etāni praveśakāni bhaviṣyanti asaṃviditāṃ rājakulasya*, but *praveśitāni*.

II. P. 252, 2. — Sumati, in order to gather merit by an act of piety towards the Buddha Dipaṃkara, lays himself down on the dirty soil, in order that the Buddha treading on his tresses may avoid the mud; and while doing this, he utters a *pranidhāna*. From the very words of the *gāthā* and from the description of Dipaṃkara putting his feet on the tresses to comply to his request, there can exist no doubt as to the argument of the passage. For this reason, the words *jaṭā saṃstirya* cannot be right; they are corrupted out of *jaṭāḥ saṃstirya*. Cp. *supra*, p. 123, n. 1.

LII. At p. 252, 11 I propose a different restoration of the mutilated first part of the *śloka*, by which Dipaṃkara predicts the future Buddhahood of Sumati. I read it thus:

bhaviṣyasi teṇa nṛbhavādhimukto (yukto) vibhur lokahitāya śaśā Śākyātmajaḥ Śākyamuniḥ nāma etc.

The epithet *nṛbhavādhimukto* expresses the requisite in a person, who is eager for attaining Buddhahood, namely his attachment to human existence which he prefers to reaching *nirvāṇa* without becoming a Buddha.

LIII. At p. 254, 3 begins the story of the young man who ceding to the wicked inclinations of his mother, became a husband to her, and turned out in the end a patricide, a matricide and an arhat-killer. The text is here in several places extremely corrupt. I venture to restore a few out of this number:

1. P. 254, 6 there must be a gap of some words after *Bhagavan*, which must have contained the mention of Krakucchanda's dwelling at Śobhavatī; cp. *Avadānaś.* nr. 50 and 75 in FREN'S translation *Ann. du Musée Guim.* xviii, p. 193 and 283.

2. In the passage p. 254, 12, where the merchant declares his purpose to go on trade over sea, I correct: *gacchāmy aham idāniṃ*

*bhadre baṇigdharmeṇa*¹ | *sa ca baṇig lobhenāṇṛto dā-
ratarāṇ gato etc.*

3. P. 256, 7. — The lascivious woman has obtained at last a rendez-vous with her son, who does not know it is his own mother who will come to him to make love. Now, *tasya dāvakasya tasmin grhe gatasya ratikriḍākālam āgamayamānasya tiṣṭhato* ('while the young man was staying in the [appointed] house in expectation of the sexual pleasure to come') *nīśi kālam apratyabhijñātaṃ | rūpe kāle sā mātāsyā baṇigdāvakasya tasminn eva grhe ratikriḍāṃ anu-
bhavanārthaṃ tatraiva gatā*. So the edited text. It is plain that the beginning of the main sentence defies every hermeneutical art; from the words *sā mātā* the text becomes plain again, 'the mother came to the same place that she might enjoy sexual pleasure in that very house'. By the note on p. 707 the editors show they are aware of the corrupt state of the first part of the sentence, but their query whether the mother came in a black dress, as he could not notice black in the darkness, does not help a bit to construe the meaningless complex *nīśi kālam apratyabhijñātaṃ rūpe kāle*. I propose to correct: *nīśi (vī)kāle apratyabhijñātarūpe kāle sā mātā etc.* 'at night, untimely, at the time when the shape of the objects cannot be recognized, his mother came'.

4. P. 256, 21 *yathā ihaiva grhe ratikriḍā bhavema*, unmeaning. Two akṣaras have dropped between **kriḍā* and *bhavema*. Inserting them, we recover the hand of the author *yathā ihaiva grhe ratikriḍā(m anu)bhavema*, cp. I. 8, 10, 16 and 19 where the same phrase occurs.

5. P. 258, 5. — Either by some error of print or owing to the inadvertency of copyists the inverse is expressed of the author's meaning. The sentence must of course be: *kāmān khalu pratisevato na hi kiñcit pāpakaṃ karmākaraṇīyam iti vadāmi*, the printed text has: *karma karaṇīyam*. The same adage is found in Avadānaś. nr. 33 with the variant *pratisevamānasya nāsti kiñcit*,

¹ Cp. p. 259, 27 with the note of the editors. Similarly p. 258, 23 *kāladhar-
maṇā* cannot be anything else but a miswritten *kāladharmena*.

XIX (Jyotiṣkāvadāna).

LIV. P. 263, 13. — The śramaṇa Gautama has predicted to the householder Subhadra the future greatness of his son to be born. Now, Subhadra being an adherent of the Nirgranthas, tells Bhārika, a monk of that order, to control that statement of the Buddha. Bhārika, who was a skilled astrologer (*gaṇitre kṛtā*), soon discovers the exactness of the prediction, but he fears that by telling the truth he may perhaps cause the reputation of his adversary to increase and augment Subhadra's inclination for Gautama. If I approve of the prediction entirely, so he thinks, that householder will be attached the more to that śramaṇa Gautama; for this reason he resolves to beat down a great deal of the prediction. In that part of the text, which contains the deliberation of Bhārika, there is one corrupt word: *yady anusaṃvartayisyāmy ayaṃ gṛhapatī bhūyasyā mātrayā śramaṇasya Gautamasyābhiprasaṃsyati*. So MSS. The editors, considering the impossibility of holding *abhiprasaṃsyati* for a real word written by the author of this avadāna, have put into the text, with transposition of the sibilants, **bhiprasaṃsyati*. Yet, what can be at all the meaning of this compound of *śaṃs*, which is moreover a barbarism. Further, it is not a present tense, which is here required, but a future. In short, the word wanted is *abhiprasatsyati*, the future of *abhiprasidati*.

LV. P. 270, 7. — When the child whose future greatness Gautama had predicted appeared on the lotus sprung from the womb of his mother's burning corpse, the Nirgranthas could not conceal their astonishment and confusion. This must be the content of the following sentence, transmitted in MSS and edited in this shape: *Nirgranthā nipātamadumānā na ca prabhāvāḥ saṃvṛttāḥ*. This is mere nonsense. The true meaning of these words reappears, if they are restored in this manner: *Nirgranthā viyātamadumānā hataprabhāvāḥ saṃvṛttāḥ*. I should not wonder, if in the MS now in the possession of Paṇḍit Indrānand of Patan this very reading were to be found, the akṣaras *va* and *na*, *ya* and *pa*, *ca* and *ta* being often

confounded. Of course, *viyāta-* is here used like the more frequent participles *apagata-*, *viyata-*, *vita-*.

Similarly on p. 377, 12 *vyāyatamatik* ought to be corrected into *vyāpannamatik*. The monk was 'afflicted of mind', thinking of death awaiting himself after seven days.

LVI. Dealing with the corrupt place p. 270, 29 *niyataṃ te gṛhaṃ utsādaṃ bhaviṣyasi teṇ ca prāṇair viyujyasa iti*, the editors deemed the word *utsādaṃ* to want correction and put instead of it *utsādayan*. Yet, the opposition between the two members of the sentence precludes such a solution of the difficulty, as gives one subject to both, and the expression *utsādayan bhaviṣyasi* looks rather uncommon. In my opinion *utsādaṃ* is quite right, it is *bhaviṣyasi* that should be emended. I propose: *niyataṃ te gṛhaṃ utsādaṃ gamiṣyati* 'your house will certainly be uprooted'. As to *utsāda* as a nomen actionis of *utsidati* = 'perire', cp. Petr. Dict. v, 1167.

LVII. P. 271, 6. For *bhavati* read *bharatu*. The imperative is regular in this standing formula.

LVIII. P. 272, 16 and 21. On both places the participle *upakrānta* = 'उपक्रान्तः, curatus' has been spoiled in the tradition of the MSS. As it is plain from the context that even this is wanted, *tathāpakrānta* ought to be changed into *tathopakrānta*. Cp. *su-pra*, nr. II.

LIX. P. 278, 22. Correct: *sa vismitya kathayati*. It is not said that Jyotiṣka forgot anything, but on seeing his fine and wonderful bathing-garment in the hands of Ajātaśatru, he is astonished.

LX. At p. 280, 29 *śakitaṃ*, as is edited, cannot be right. It is not his boldness but his want of power, of which Ajātaśatru complains. The right reading, methinks, is: *Ajātaśatruḥ samlakṣayate | eam apī mayā na śakitaṃ Jyotiṣkasya mayā apahavyam anud upāyaṃ karomi*. Cp. my Sanskrit Syntax, § 387 R.

XXI (Sahasodgatasya prakaraṇavadāna).

LXI. P. 299, 11 and 300, 2. In the passage which celebrates Maudgalyāyana's preaching in the beginning of this avadāna, the

verb *ava + vad* expresses the idea of 'preaching to, edifying, admonishing'. With the present *avaradati* (299, 10, 300, 1) and the future *avavadiṣyati* (299, 27) no other participle in *-ta* is grammatically allowed but *avodita* = *ava + udita*. For this reason the doubt expressed by the editors as to the reading of MSS in n. 1 on p. 300 has no ground, and on p. 299, 11 the good form *avoditaḥ* ought to be put into the text.

The gerund *avodya* has been corrupted p. 498, 12, p. 504, 12 and 14; the first time MSS have *parittendāvacādena codya*, the second time *parittendāvacādenācodya*, the third time *parittendāvacādenāvādya* (cod. A *-cādyā*). The author wrote, of course, in all the three instances: *avavādenāvodya*.

LXII. What may be, p. 302, 26, the meaning of *nayena ka-maṅgamaḥ*? The word is coordinated with words expressive of bondage and dependency: *dāsaḥ praṣṭyo nirdeśyo bhujisyaḥ*, in connexion with the glorification among the advantages of monkhood of this point that one becomes a person venerable and deserving honour from the side of even those, to whom one has been subjected in the world. By dividing the transmitted akṣaras *nayenakāmaṅgamaḥ* otherwise we recover the meaning of the author, who meant *na yena-kā-maṅgamaḥ* 'not allowed to go where one likes'.

LXIII. If, says the interpreter of the painted *pañcagaṇḍaka cakra*, the homeless life of the bhikṣu does not result to bringing about nirvāṇa, then at all events rebirth among the Devas is assured. This being the argument of the period which begins p. 303, 2 *anuttaram vā*, there can exist scarcely any doubt that the syllable *an* is wanting on l. 3 at the place, where I insert it. The whole period should run as follows: *anuttaram vā yogakṣemaṃ nirvāṇam (an)anuprāpnuvato 'nāpattikasya sato deveṣūpapattir bhaviṣyati saṃpaśyato paṇḍitenālam eca pravrajyādhimuktena bhavitum*. In the archetype of our tradition, the fifth akṣara of the complex निर्वर्णमननुप्राप्तवतो has been omitted by an oversight of the copyist.

LXIV. On p. 305 the verb *vyāṃsayati* 'to deceive' occurs twice, viz. the partic. *vyāṃsitaḥ* (l. 13) and the fut. *vyāṃsayiṣyasi*

(l. 14). A third instance is found in the Pañcatantra (p. 253, 1 of Jivananda's edition), cp. Petr. Dict. s. v. vi, 1427. The nomen actionis *vyamśana* is found once in Mhbh., see Pet. Wörterb. in kürz. Fass. vi, 173, the nomen agentis *vyamśaka* as second member of certain compounds Pañ. 2, 1, 72. There is no doubt concerning the meaning of the word, but its origin is concealed by a false orthography. The original signification must have been 'to oust anybody of his portion': *vyamśayati*, a denominative of *vyamśa* = *vi* + *amśa* (portion). This original meaning suits well this passage of Divyāvadāna.

LXV. By a wrong conglutination of words that ought to be severed the utterance of the householder at p. 312, 15 is scarcely intelligible. I divide thus: *tvam piṇḍakenārthi aham api puṇyānāsmiṇṇ evodyāne vihara piṇḍakenāriṇhātāṃ karomi* 'you are in want of food, I of merit; take your abode in this very garden, I will supply you with food'. — Similarly p. 313, 15 foll. must be divided thus: *sa mūlanikṣṭta iva drumah saputraḥ pādāyor nīpatitaḥ*
..... *avatarāvātara sadbhūta dakṣiṇiṇya*.

LXVI. P. 313, 7 *adrākṣāt sa Pratyekabuddhas taṃ gṛhapatim atmanā dvitīyam āgacchantam | sa saṃlakṣayati | na kadācid ayaṃ gṛhapatir atmanā dvitīyam āgacchati*. Correct: *dvitīya āgacchati*. The adjective, not the adverb, is here required by syntax. The akṣaras ॥ and ॥ are sometimes confounded in Nepalese mss., cp. the editors' n. 4 on p. 318.

(To be continued.)

Einige arabische Ausrufe und Formeln.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Das Kitāb al-agāni enthält mehrere Erzählungen, die zum Erweis der Erfahrung dienen sollen, dass man im 2. Jahrhundert des Islam über die Zulässigkeit der Musik im 'Irāk viel strenger urtheilte als im Hīgāz, der Wiege des Islam.¹ In Mekka hat der fromme Gottesgelehrte 'Aṭā b. abi Rabāh (st. 114) gegen ein in seiner Gegenwart veranstaltetes Concert nichts einzuwenden; er hört es bis zu Ende mit grossem Interesse an.² Auch im frommen Medina kann sich viel freier ein munteres gesellschaftliches Leben entfalten³ als im 'Irāk, dieser Heimath der in die Auffassung des religiösen Lebens eingedrungenen theologischen Spitzfindigkeit.⁴ Hier werden wohl Hadit-Sprüche entstanden sein, die den Fluch Gottes auf die Sänger und ihre Zuhörer herabrufen.⁵ Die hīgāzenische Religionsauffassung

¹ Vgl. die Nachweise in den *Muhammedanischen Studien* II, 79, Anm.

² Ag. I, 109, 18 ff.

³ Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, 95, 8 v. u.

⁴ Siehe die vergleichende Schilderung, die Ibn abi-l-zawā'id (Zeit des Chalifen al-Mahdi) von den beiderseitigen Verhältnissen entwirft, Ag. XII, 172, unten.

⁵ لعن الله المغنى والمغنى له; als unecht gekennzeichnet in der von Sujūṭi bearbeiteten kleinen Hadit-Sammlung des Badr al-din al-Zarkasī, unter dem Titel *الدور المنتشرة في الاحاديث المشتهرة* (Kairo, Majma'iyya, 1307) a. R.

war nicht so musikfeindlich; und auch das strenge Trāk mildert seine theoretische Opposition immer mehr, als die musikalischen Unterhaltungen an den Höfen der Beherrscher der Rechtgläubigen einheimisch wurden, in deren Schutze Sänger und Sängerinnen das munterste Leben führen konnten. Da rühmt der Chalife al-Wāṭik, selbst ausübender Künstler, die Musik als eine Kenntniss, welche von den Alten gepriesen ward, nach welcher die Genossen des Propheten und ihre Nachfolger verlangten, und welche im Heiligthum Allāhs (Mekka) und dem Auswanderungsort des Propheten sehr viel geübt wurde.¹

Unter den Agāni-Erzählungen, die noch jenen Gegensatz der älteren Zeit veranschaulichen, ist keine mehr charakteristisch, als eine in die Biographie der Sängerin Gamila eingeflochtene Episode.²

Die Sängerin veranstaltete einmal in ihrem Hause eine Zusammenkunft, zu der sie jedem, der nur zugelassen werden wollte, freien Eintritt gewährte. Ihre Halle war von Menschen dicht erfüllt, die sie durch ihre Slavinnen reichlich bewirtheten liess. Als alle Gäste bereits frohen Muthes waren, richtete Gamila folgende Ansprache an die Versammlung: Ich hatte einen schrecklichen Traum, der mir fortwährend Angst einflösst. Ich kenne die Ursache nicht, fürchte aber, dass er das Herannahen meines Lebensendes bedeutet. Ich muss nun daran denken, gute Werke zu üben, die mir nützen könnten. So habe ich mich denn entschlossen, das Singen aufzugeben, aus Besorgniss darüber, dass mir dies vor meinem Gotte von Nachtheil sein könnte.³ Viele billigten den frommen Entschluss; andere glaubten, dass Gamila unnütz Scrupel hege. Da erhob sich ein ehrwürdiger, gelehrter und erfahrener Scheich aus der Versammlung und richtete folgende Ansprache an sie: Jeder der Versam-

der Fatāwī ḥadīthiyya des Ibn Hāǧar, 197. Auch unter den Fikhschulen ist es die ṭrākische (Abū Ḥanīfa), welche die Musik als verpönt (makrūh) oder als geradezu verboten (ḥarām) erklärt. Vgl. über diesen Gegenstand Ḥasan b. Abdallāh, *Āṭar al-ḥwal fī tartīb al-duwal*, 146 (a. R. von Sujūtī, *Tārīḥ al-ḥudafā*, Kairo 1305).

¹ Ag. viii, 162, 5 v. u.

² Ag. vii, 142—143.

melten hat seine Meinung ausgesprochen, und jede Partei hat Wohlgefallen an ihrer Ansicht. Ich will niemand in seiner Ueberzeugung stören, wenn ich auch dieselbe nicht theilen kann. Aber man möge nun auch meine Rede ruhig anhören und mich nicht unterbrechen, ehe ich geendet. Wer meine Meinung annimmt, dem hat Gott Einsicht gegeben, wer anderer Meinung ist — auch dem nehme ich es nicht übel, da ich das Bewusstsein habe, selbst im Gehorsam Gottes zu stehen.⁴ Da trat nun lautlose Stille ein und der Scheich begann eine wohlgesetzte Rede, die mit dem Lob Gottes und dem Preis des Propheten anhub. Darauf sagte er: ‚O hijāzenische Leute! Seitdem ihr die Macht verloren, seid ihr kraftlos geworden und euer Feind hat euch überfallen und überwältigt und niemals werdet ihr wieder Oberhand gewinnen. Ihr habt euch einschüchtern lassen von den Leuten vom Irāk und anderen Leuten, die nicht aufhören zu missbilligen, was ihr als theueres Erbstück besitzt, was weder euere Gelehrten schlecht finden, noch euere Frommen zurückweisen, wie dies gross und niedrig bezeugen kann . . . Wenn sich der Fromme davon zurückzieht, thut er dies nicht, weil es etwa verboten wäre, sondern aus asketischer Neigung, da ja der Gesang der höchste Genuss und die grösste Freude ist. Er belebt das Herz, mehrt den Verstand, erfreut die Seele etc.⁴ Nun folgt eine Verherrlichung der Musik. ‚Wie könnte man nun das Unterlassen derselben für richtig halten und sich nicht dieses Mittels bedienen, um sich für den Dienst Gottes zu erfrischen‘ — so endete der Scheich seine Rede. Niemand widersprach ihm; die früher anderer Meinung waren, bekannten ihren Irrthum. Schliesslich sagte der Scheich zu Gamīla: ‚Hast du dir eingeprägt, was ich da gesagt habe?‘ ‚Jawohl!‘ antwortete sie, ‚und ich bitte Gott um Vergebung.⁴ ‚Nun denn, so schliesse unsere Versammlung mit einem schönen Lied.⁴

Wir haben so weit ausgeholt, um den Standpunkt für die folgende Erzählung zu gewinnen, in welcher die Darstellung jenes Gegensatzes in nicht so durchsichtiger und doctrinärer Weise, wenn auch immer genug klar hervortritt. Der hijāzenische Sänger Mālik b. abi-l-Samh, Anhänger der ‘abbāsiden da’wa, zog zur Zeit des

Abu-l-'Abbās al-Saffāh von Medina nach dem Irāk. Am Donnerstag pflegte er seiner Reisegesellschaft zu sagen: „Es naht jetzt der Abend des Freitags. Ich weiss, dass ihr von mir Gesänge wünscht; aber ich singe um keinen Preis am Freitagabend (dabei leistete er die schwersten Schwüre). Wollt ihr nun etwas von mir hören, so denkt eure Wünsche jetzt aus, so lange noch Zeit ist.“¹ Das thaten auch die Lente und er sang ihnen bis nahe zum Sonnenuntergang. Dann schrie er in übermüthigem Ton: „Der Feuerbrand ist im Hause von Šalmagān.“² (الحريق في دار شلمغان) Nichtsdestoweniger setzte er seinen Gesang fort; niemals sang er mehr als in dieser Nacht, trotz der schweren Eide, die er geleistet hatte.³

Die Anwendung von Musikflucht, die den Sänger bei seiner Entfernung vom Higāz und seiner Annäherung an das strenge Irāk wenigstens am Freitag² überkommt, ist eine Spiegelung des Gegensatzes der beiden Länder mit Bezug auf die Billigung von Musik und Gesang. Der Ausruf „Feuerbrand ist im Hause von Šalmagān“ bedeutet so viel wie: Die Gefahr steht vor der Thür; Jam proximus ardet Ucalegon.

Aber es ist uns nicht möglich, über die specielle Beziehung dieses Ausrufes Genaueres zu ermitteln.

II.

Unter den Schilderungen der masslosen Wirkung,³ welche die Recitation einzelner, an sich nicht immer bedeutender Gedichte auf Zuhörer übt,⁴ finden wir auch manche Einzelheit aus solchen Vor-

¹ Ag. iv, 170.

² Nuṣejb (auch dies im Irāk) enthält sich am Freitag des Recitirens von profanen Gedichten, Ag. ii 146, 10.

³ Man nennt dies *farāb*; das Wort wird sowohl auf den excessiven Uebermuth als auch auf die unnütze Kundgebung trauriger Gefühle angewandt; Iḥu Kutejha, Adab al-kātib, ed. GÜTHER 22, 12 ff.; vgl. Schol. zu Kuṭāmi ed. BARTH, 19, 1.

⁴ Z. B. Ag. ix 51, 11; ein Zuhörer wird durch eine Zeile des Nuṣejb, in welcher dieser davon spricht, dass er die Halfter schleppt, um zu seiner Geliebten zu gelangen, in welches *farāb* versetzt, dass er sein Kleid abwirft und durch den Saal

gängen im Kreise der Chalifen, sowohl der omajjadischen als auch der Abbäsidien.¹

Walid b. Jezid geräth durch den Gesang des Ma'bad in so übermüthige Laune, dass er sich wiederholt in ein mit Wein gefülltes Bassin stürzt, an dessen Rande die Unterhaltung stattfand.² Freilich unterlässt er es nicht, den Künstler zu erinnern, dass man solche Hoferlebnisse nicht ausserhalb des Palastes erzählen dürfe. Auf Geheimhaltung solcher Belustigungen legten sie viel Gewicht;³ sie erschrakten bei dem Gedanken, dass die Kunde von den weinseligen Unterhaltungen des „Beherrschers der Rechtgläubigen“ mit dem leichten Volk der Musikanten ins Publicum dringen könnte.⁴

Jezid II. liess sich einmal von demselben Ma'bad ein lustiges Lied vorsingen; dabei verfiel er in so ausgelassene Stimmung, dass er mit seinen Slavinnen sich im Kreise herumdrehte „wie die Kinder beim Spiele zu thun pflegen“; dabei sang er ein Lied,⁵ das vielleicht der früheste litterarische Beleg für jene Art von Gedichtchen ist, von denen wir aus dem Munde der Strassenjugend in Kairo ZDMG. xxxiii 608 ff. Beispiele gegeben haben.

Ueber denselben Chalifen ist uns noch eine andere Erzählung dieser Art überliefert. Einmal wurde er durch die von den zwei Hofsängerinnen Habāba und Salāma vorgetragenen Lieder des Ma'bad so übermüthig, dass er ein Kissen von seinem Sofa nahm, es auf seinen Kopf legte und sich so im Kreise drehte immer tanzend und

schreitend die vom Dichter geschilderte Bewegung darstellt; ja sogar das Gelübde thut, bei jedesmaligem Hören des Verses diese Scene zu wiederholen. Ueber *tarab*, s. auch Ag. ibid. 55, 1 ff.

¹ Vgl. Gāhiz, *Buchatā* ed. VAN FLORES 129, ein omajjadischer Prinz zerstreut beim Hören eines Gesanges aus lauter Lustigkeit sein *ḡamīḡ* und veranlasst seinen *maulā* dasselbe zu thun. Massloses Betragen des Hārūn al-rašīd bei solcher Gelegenheit, *al-Maḡāsin wal-aḡḡād*, ed. VAN FLORES 298, 3.

² Ag. i 27; iii 98.

³ Ag. ii 124, 22; viii 162, 6.

⁴ Ag. iii 99, 15; v, 16 16.

⁵ Ag. i 53. *يَا دَارْ دَوْرِي يَا قَرْعَرِ امْسِكِي*.

die Worte rufend: ¹ السمك الطرى أربعة ارطال عند بيطار حيان. ² Vier rußl frische Fische bei Bajtâr Hajjân. ³ In anderen Versionen dieser Erzählung ⁴ lautet der Ausruf anders: الدخن بالنوى والسمك فى بيطار Hirse um Dattelkerne und Fisch bei (فى ist wohl Schreibfehler für عند) B. . . . ⁵ (auch der zweite Eigennamen scheint verschrieben zu sein). Bajtâr ist hier nicht Bezeichnung des Gewerbes des Hajjân: (Thierarzt, das Wort müsste in diesem Falle den Artikel haben), sondern ist ein Theil des Eigennamens selbst.

Der gutgelaunte Chalife ahmt hier den Verkäufern (sie tragen das Behältniss der ausgebotenen Waaren auf dem Kopf) und ihre Marktrufe nach, ähnlich denen, mit welchen uns WERTSTEIN in seinem schönen Aufsatz über den Markt in Damaskus bekannt gemacht hat; ⁶ Bajtâr Hajjân ist wohl der Name eines zeitgenössischen Fisch- oder Gemüsehändlers (bakḳāl) der Chalifenstadt. Dass mit diesen Rufen die Nachahmung von Marktrufen beabsichtigt ist, zeigt uns eine andere Erzählung, ⁷ nach welcher ein durch Wein und Gesang erheiteter Mann seinen Mantel abwirft, eine Bettdecke über den Kopf legt und „nach medinischer Art ruft: النَّجْرَ بالنوى. Hier wird nicht Hirse (دخن), sondern Lûbija-Bohne um Dattelkerne angeboten; es ist nicht unmöglich, dass in den oben angeführten Stellen das fragliche Wort in der That in diesem Sinne emendirt werden müsse.

¹ In den Nawâdir al-achbâr (gedr. am R. des Muḥid al-'ulum wa-muḥid al-humûm, Kairo 1310) 111 unten, steht statt عند بيطار حيان, beim Gemüsehändler عند البقال.

² Ag. xiii 161, 9 v. u.

³ Ibid. 160, 5.

⁴ ZDMG, xi 475 ff.

⁵ Ag. xxi 153, 15 وصحت كما يصاح بالمدينة الدجر بالنوى.

⁶ Es kann kein Zweifel darüber sein, dass das unverständliche اوجد der Ausgabe mit K. in الدجر zu verändern ist. Vgl. Nihâja, s. v. u 13 فى حديث عمر. اشتبه لنا بالنوى تجرا الدجر بالفتح والضم اللوبيا وقيل هو بالفتح والكسر. Nach L.A. s. v. u 362 ist die Aussprache mit Kesr اللغة القصصى: digr.

III.

Eine Schwurformel.

Von den gewöhnlichen Schwurformeln, die aus altarabischer Zeit überliefert sind, hebt sich durch ihre Seltsamkeit ein bei Ibn Rosteh¹ und Ibn Kutejba² verzeichneter Gähilijja-Schwur ab, lautend: لا وَتُؤَيِّى الْوَلِيدَ الْخَلْقَ مِنْهَا وَالْجَدِيدَ. Bei den beiden Kleidern des Walid, dem abgenützten und dem neuen³.

Diese Schwurformel scheint ihre nähere Beleuchtung aus folgendem Verse des A'sâ gewinnen zu können:

فَأَنَّى وَتُؤَيِّى * رَاهِبِ اللَّيْلِ * وَأَتَتْنِ * بِنَاهَا قُصَى وَخَذَتْ * وَابْنِ جَرَّهْمَ⁴

Bei den zwei Kleidern des Einsiedlers der finsternen Nacht⁵ und bei dem, was gebaut hat Kōsajj allein und der Gūrhūm-Sohn⁶ (bei der Ka'ba).⁷

Für den Einsiedler der ج haben andere Versionen „den Einsiedler der Wallfahrt“⁸ oder „den Einsiedler von Syrien“⁹; aber der erste Theil des Schwures „bei den zwei Kleidern des Einsiedlers“ ist allen Versionen gemeinsam.

Zur Erklärung der in diesem Schwure enthaltenen Redensart dient die Thatsache, dass der Einsiedler, den in der Regel die härenen

¹ *Bibl. geogr. arab.* ed. DE GORZE VII 191, 12.

² Ma'arif ed. WÜRTENFELD 273, 16.

³ Māwardī ed. ENGEL 277, حَلَقَتْ بِشُؤْبَى.

⁴ So Bekri 489; dergleichen in einem Citat bei Anbārī, Commentar zu den Mufaddalijāt (Leipziger Hschr. D. C. nr. 221) fol. 33*, und nach freundlicher Mittheilung des Herrn Dr. GUYON im Escorial-Codex des Diwān (fol. 63*).

⁵ Māw. I. c. جَدَّه.

⁶ Bekri, I. c. وَالْمَضَافُ بْنُ جَرَّهْمَ.

⁷ Das Wort kann hier kaum in anderer Bedeutung aufgefasst werden; TA³ s. v. II 92 (ganz unten) Additam. des Verfassers.

⁸ Vgl. Zuh. 16, 16 [und NÖLDEKE, z. St. Fünf Mo'allaqāt, III (Wien 1901) 26].

⁹ الحِجَاب hat Cod. Leiden nr. 2055, Ged. II v. 44 und — nach GUYON'S Mittheilung — auch die Kalbinger Hschr. des Diwān.

¹⁰ Māwardī I. c. رَاهِبِ الشَّامِ.

entsprechen, und demnach nicht unter den allgemeinen Gesichtspunkt gehörten, den WELLHAUSEN für den Dualis taubân im arabischen Sprachgebrauch festgestellt hat.¹ Der Heide schwört auch bei den zwei Kleidern seines Gützen.²

Die Berufung auf Walid in der hier behandelten alten Schwurformel ist lediglich durch das Homoioteleuton (والجديد) hervorgerufen,³ und kann nicht, wie dies im Zusammenhang, in dem Ibn Kut. die Schwurformel verzeichnet, versucht wird, auf einen bestimmten Träger dieses Namens, W. b. al-Mugira, bezogen werden, der in einer völlig unzuverlässigen Ueberlieferung als Urheber verschiedener Rechtsinstitutionen gerühmt wird.⁴

Es kann nicht als Zufall betrachtet werden, dass noch in späterer islamischer Zeit die beiden Kleider des Einsiedlers ganz in der Weise erscheinen, wie sie in der Schwurformel näher beschrieben werden. Ein verzückter Šūfi-Einsiedler in Alexandrien wird nämlich in folgender Weise geschildert. Er hatte zwei kamlŕe; das eine, das er auf dem blossen Körper trug, war abgenützt, das andere war neu; jenes zerriss er (im Zustande der Ekstase) in Stücke, das andere liess er unversehrt.⁵

IV.

Zauberformeln.

1. ابْنِيَّ مَيَانِ أَشْرَعَا الْبَيَانِ, O ihr beiden Kinder des Augenscheines (?) — lasset rasch Klarheit kommen⁶, soll ein alter Zauber-

¹ WELLHAUSEN, *Heidenthum*¹, 117 Anm.

² Insofern man im Schwure des Sanfara, Jâkūt : 340 وَتَوْنِي الْأَقْيَصِر als das ursprünglichere (gegen وَأَثْوَاب) halten kann.

³ Aehnlich wie im Schwure, bei Châlid b. Walid², LANDBERG, *Arabica* IV 142 pennit im Reime mit حديد.

⁴ Es wird ihm z. B. die Einrichtung der Kaskama zugeeignet, was WÜRTENFELD, *Register zu den Genealog. Tab.* 461 s. v. dahin missverstanden hat, dass man ihn für den Urheber der Institution des Schwures hält.

⁵ Al-Dabbî, ed. CODRER n. 398 (p. 132 unten): قَتَلُوا جَدَّ مِنْهُمْ رَجُلًا وَكَانَ يَلْبَسُ فَمِصَصِينَ أَحَدَهُمَا خَلَقَ يَلِيَّ جِلْدَهُ وَالثَّانِيَّ جَدِيدَ قَتَرَكَ الْجَدِيدَ وَمَدَّ يَدَهُ إِلَى الْخَلْقِ فَمِصَّقَهُ — Ueber das Zerschneiden der Kleider im Zustande şūfischer

spruch sein, den man bei verschiedenartig angegebenen Augurien anwandte. Die alten Philologen haben einander widersprechende Angaben über die Bedeutung des Ausdruckes ابننا عيان. Nach einigen sollen damit Vögel gemeint sein, nach anderen zwei Striche, die der Zauberer auf dem Boden zog; nach anderen gehört der Ausdruck zur Terminologie des Glücksspiels und bedeutet zwei gewinnbringende Pfeile. Noch andere meinen, zwei Dämonen hießen ibnā 'ijān; diese wurden beim Angurium angerufen.¹ Man ersieht aus der Mannigfaltigkeit der Versuche, diesen alterthümlichen Ausdruck zu erklären, dass die richtige Ueberlieferung seiner wirklichen Bedeutung bereits abhanden gekommen war, als die Philologen die Reste des Alterthums sammelten.

2. Sprüche gegen den 'bösen Blick'.

a) Die abergläubischen Vorstellungen der Muhammedaner über den 'bösen Blick' hat am eingehendsten KREMER erörtert.² Unter den Namen, mit denen man im Arabischen den bösen Blick (gewöhnlich عَيْن und نَظَرَة,³ seltener نَغْس⁴) bezeichnet, ist am meisten charakteristisch die Bezeichnung per antiphrasin, als: عَيْنُ الْكَمَالِ 'Auge der Schönheit',⁵ als wollte man den ominösen Charakter der damit benannten Sache durch diese euphemistische Bezeichnung schon von vornherein abwenden. Abū Bekr al-Chwārizmī sagt in einem seiner Briefe: 'O Gott! erbarme dich der Verstorbenen, denn du bist barmherzig gegen die Edeln, gnädig gegen die Leute des Wohlthuns; und behüte die am Leben Gebliebenen vor dem Auge

Ekstase s. GRAËH Ijās II, 280—2; D. B. MACDONALD, Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. *JRAS.* 1902, 9 f.

¹ LA s. v. عَيْن XVII 178, *Muraṭṭa'* ed. SEYDOLD 158.

² *Culturgegeschichte des Orients* II 253 ff. *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III/IV 62 ff. Die Ausgleichung dieser im Hadit gebilligten Anschauung (إِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ) mit den Einwürfen des Rationalismus bei Faḥr al-dīn al-Rāzī, *Maḥāṭib* VIII 278.

³ Also Stellen bei Zarḩānī in *Muraṭṭa'* IV 153, 7 ff.

⁴ Ibn Kūṭ. *Adab al-Kātib*, ed. GRÜNERT 22, 7.

⁵ LANE V 2216*, VI 2423* unten: 'an eye believed to have the power of killing by its glance.'

der Schönheit, denn es ist die grösste Gefahr für den Menschen'.¹ Guzālī verzeichnet folgenden durch die Erfahrung empfohlenen heilsamen Brauch: Wenn jemand ein Haus baut, so möge er an der Front eine kahle Stelle übrig lassen, um das Haus vor dem übeln Einfluss des Auges der Schönheit zu beschützen'.² Und 'Abd al-Kādir al-Baghdādī erklärt bei Gelegenheit eines Verses des Ġemil, in welchem er seiner Geliebten Butejna den Wunsch ausspricht, Gott möge ihr Splitter in die Augen senden' u. s. w. solche in der arabischen Rede häufige scherzhafte Flüche (wie *قَاتِلْهُ اللَّهُ* u. s. w.) damit, dass man einem Ding, das eine vollkommene Stufe erreicht hat, scheinbar flucht, um es vor dem 'ajū al-kamāl zu schützen'.³ Šafī al-dīn al-Ĥillī sagt in einem Ġazal-Gedicht,⁴ dass er nach der Aufzählung so vieler rühmlichen Eigenschaften nur deswegen auch einen Fehler folgen lässt, um den Gerühmten vor dem 'ajū al-Kamāl zu bewahren'.

قَصَدْتُ أَنْ جَعَلْتُ الْعُذْرَ عَيْبًا * عَسَاءَ يَقِيكَ مِنْ عَيْنِ الْكَمَالِ

Die alten Synonyma für den Begriff 'jemanden mit dem bösen Blick treffen' und 'von dem bösen Blick getroffen werden' sind bei Ibn al-Sikkīt od. Beyrūt 545 f. in einem eigenen Kapitel (باب الإصابة) zusammengestellt. Aus der Litteratur kann noch einiges hinzugefügt werden, was für die Vorstellung der Araber über die vom Blick ausgehenden schädlichen Wirkungen charakteristisch ist. Ag. xv 19, 17 نَظَرُوا إِلَيْكَ بِسَمٍّ مَوْتٍ نَاقِعٍ (Hamza h. Bid), als ob der böse Blick ein tödtliches Gift enthielte. — لَقَعْنِي بِعَيْنِهِ schleudern, mit

¹ *اللهم ارحم الماضي فاتك* 162, 15: *اللهم ارحم بالكرام* 'منعم على أهل الإتياع' واحفظ الباقي من عين الكمال' فاتها لئلا يأتها أفات الرجال.

² *Matall* 'al-budūr : 9: فليترك في واجهتها قلمة تقيها شر من الكمال.

³ *Chia*, ad. iii 93 oben: *إذا بلغ غايته يُدْمَى عليه صَوْنًا عن عين* الكمال. Dafür findet man ein interessantes Beispiel aus dem Leben bei Dāmīrī.

⁴ v. خطاف : 327 ganz unten.

⁵ *Dīwān* (Damaskus 1297—1300) 282, 4.

etwas bewerkeln¹ (Mejd.¹ II 304 ult.). — كَوَّاهُ بِعَيْنِهِ versengen (s. die Lexx. s. v.); auch in den heutigen Beschwörungsformeln wird der böse Blick wiederholt mit den Worten „glühender als“ gekennzeichnet.² — Wir werden bald sehen, dass in der späteren Sprache auch das Verbum³ طَرَفَ in der Bedeutung „mit schelen Blicken ansehen“ gebraucht wird; طَارَفَ = غَالَنَ = مَطْرُوفٌ = مَعِينٌ oder مَعِينٌ.

Auch Koran 68, 51 بِأَبْصَارِهِمْ لِيُرْثَقُونَ⁴ wird von mehreren Exegeten auf den bösen Blick gedeutet; aber keinesfalls steht diese Anwendung mit der Bedeutung von زَلَقَ IV (zu Falle bringen, ausgleiten lassen) in Zusammenhang.

b) Schon die heidnischen Araber haben Amulette gegen die schädliche Wirkung des bösen Blickes gebraucht.⁵ Nach einer sehr schwach bezeugten Nachricht sollen sie in den Bart einen Knoten⁶ geknüpft oder Pfeilseinen um den Nacken gelegt haben, um den bösen Blick fernzuhalten. Diese abergläubischen Bräuche sollen im Islam, der übrigens die Thatsächlichkeit dieser Bezauberung zugestand, in Form eines Hadit untersagt worden sein.⁷ Besonders den Asaditen eignete man die Fähigkeit des bösen Blickes zu; sie sollen sich zu dessen Ausübung durch dreitägiges Fasten vorbereitet haben.⁸ Dass man

¹ L.A. s. v. لَقَعَ, IX 197. Nach Abū 'Ubejd wird dies Verbum in der Bedeutung „schleudern“ nur vom Mist und dem bösen Blick angewandt: لَمْ يُسْمَعْ إِلَّا فِي إِصَابَةِ الْعَيْنِ وَفِي الْبَغْزَةِ.

² Kaṭā'if al-Jaṭā'if 211. أَجَى مِنْ الْخِ with verschiedenen Gegenständen fünfmal wiederholt.

³ Dozy, s. v. II 37^a unten, weist nur an einem Beispiel für das Substantiv طَرَفَ die Bedeutung „mauvais œil“ nach; die Anwendung des Verbums für diese Bedeutung verzeichnet er nicht.

⁴ In Flückiger Concordantiae Corani (wenigstens in der I. Aufl. v. J. 1842) fehlt diese Form, sowin überhaupt der Stamm زَلَقَ. Das Wort ist unter زَلَقَ als لِيُرْثَقُونَ verzeichnet.

⁵ Wellhausen, *Heidenthum*³, 143 ff.

⁶ Ueber Zauberknoten vgl. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXX (1901) [137].

⁷ Nihāja s. v. وَثَر, IV 192 zum Hadit وَأَمَّا تَقْلُدُ وَإِنَّا وَثَرُوا — تَأَنَّا — مَنْ مَقَدَ لِحْيَتِهِ أَوْ تَقْلُدُ وَإِنَّا وَثَرُوا — تَأَنَّا — مَنْ مَقَدَ لِحْيَتِهِ أَوْ تَقْلُدُ بِالْأَوْتَارِ يَرُدُّ الْعَيْنَ وَيُدْفَعُ عَنْهُمْ الْمَكَاةَ فَتَمَوْا عَنْ ذَلِكَ يَزْعُمُونَ أَنَّ التَّقْلُدَ بِالْأَوْتَارِ يَرُدُّ الْعَيْنَ وَيُدْفَعُ عَنْهُمْ الْمَكَاةَ فَتَمَوْا عَنْ ذَلِكَ.

⁸ L.A. s. v. زَلَقَ, III 10 unten.

im Heidenthum auch Zaubersprüche anwandte, lässt sich nicht nachweisen. Dagegen ist in den ältesten islamischen Hadit-Documenten von Ruġja gegen das böse Auge mehreremal die Rede; eine bestimmte Formel ist jedoch an der Stelle, die KARMEN dafür angiebt, nicht überliefert.¹ Interessant ist folgender auf Asmā' bint 'Umejs zurückgeführter Bericht: Der Prophet drückte einmal der Nu'mā, Tochter des Ġa'far b. Abi Tālib seine Verwunderung darüber aus, dass die Kinder des Ġa'far alle so dürr und mager sind, als wenn sie sich nicht satt essen könnten. Nu'mā erwidert ihm, dass diese Leute allerdings keine Noth litten, ihr mageres Aussehen aber die Folge ihrer Empfänglichkeit gegen den bösen Blick sei (تسرع اليهم العين). „Soll ich sie vielleicht besprechen?“ Zugleich schlug sie eine hierfür geeignete (in religiöser Beziehung) unbedenkliche Formel vor (أفأرقهم فعرضت عليه كلاماً لا بأس به). Der Prophet erlaubte ihr, diese Formel anzuwenden.² Der Text derselben ist nicht mitgetheilt. Die spätere magische Praxis hat eine Menge solcher Zaubersprüche ersonnen, welche neben den Texten der geschriebenen Amulette, Zaubersquaren (حاتم) und anderen Mitteln in der betreffenden Litteratur reichlich mitgetheilt sind.³

Einer der ältesten Zaubersprüche scheint folgender zu sein:⁴
 بِإِسْمِ اللَّهِ عَظِيمِ الشَّانِ 'شَدِيدِ الْبِرْهَانِ' مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ 'خُبْسُ خَابِسٍ
 وَخَجَرُ' يَابِسٍ 'وَشَهَابُ قَابِسٍ' اللَّهُمَّ إِنِّي رَدَدْتُ عَيْنَ الْعَالَيْنِ عَلَيْهِ 'وَعَلَى
 أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيْهِ' وَفِي كَيْدِهِ وَكَلْبَتَيْهِ 'لَحْمٌ رَقِيقٌ وَعَظْمٌ دَقِيقٌ' قَمَالَهُ لَا

¹ Muwatta' iv 152; KARMEN, Studien I. c. 64.

² Usd al-ġāba v 396. 356.

³ S. besonders Ahmed al-Dijarbi, Muġarrabāt (der volle Titel ist: فتح الملك قسم الحادي والعشرون في فوائد 58—60: المجلد المؤلف لنفع العبيد lith. Kairo 1313; über den Verf. — st. 1451 —
 * 'Ali Mubārak, Chiṭaṭ ḡadida xi 72) 58—60: تتعلّق بالعين والنظرة.

⁴ Vgl. Damiri s. v. جمل 251 oben, Zahr al-kinām fi Kisaṭ Jūsuf 'alejhi al-salām (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C. Nachtrag nr. 7) fol. 141*.

* Parenthese bei Dam. * Dam. Dijarbi: من حجر

⁵ Vgl. in der grossen Amulettformel al-biḡāb al-a'zam: وحجبتك يا حامل هذا الحجاب . . . ورميت من أركن بشر . . . بشهاب ثاقب (Kairo 1317) 147, 6.

* Dam. وفي * Zahr (?) لحم رقيق وعظم رقيق

يَفِيْقُ¹ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ² ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ (كَرْتَيْنِ) يَمْقَلِبُ³ الْيَمِكَ الْبَصَرَ خَاسِيًا وَهُوَ حَسِيرٌ⁴.

Die Formel wird in verschiedenen Variationen gegeben; wir wollen versuchen, sie annähernd wörtlich zu übersetzen:

„Die Fesselung des Gefesselten³ — und ein trockener Stein⁴ — und die lodernde Flamme (komme auf den selbst, der den Zauber verübt hat). — O Gott, ich schleudere zurück das (böse) Auge des Besauberers auf ihn selbst und auf die Menschen, die ihm am theuersten sind — in seine Leber und seine Nieren. Möge sein Fleisch mager und mögen seine Knochen schwach werden und seine Thiere keine Milch geben. Kehre zurück, du Blick (auf den Zauberer); siehst du irgend eine Spalte (durch welche du zu ihm ziehen kannst)? Nochmals: Kehre zurück du Blick (zweimal)! Möge der (böse) Blick sich zu dir zurückwenden, weit weg, und möge er kraftlos sein (in Bezug auf den, dem er ursprünglich zugebracht war)!“

¹ Dam. Zahir: وَقَى مَالَهُ يَلِيْقُ.

² Djarhi: فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ إِلَى حَسِيرٍ.

³ D. h. durch Zauber bewirktes Binden der Kräfte des Besauberten, in diesem Falle gewöhnlich *المعقود*; ein Gegenzauber gegen eine besondere Art dieses auferlegten Bindens *ZDMG.* XLVIII 359.

⁴ Dies ist im Zusammenhang mit einer Formel zu verstehen, durch welche böse Omina wirkungslos gemacht worden, nämlich *يَفِيْقُ الْخَجَرَ* „einen Stein in deinen Mund“ oder *التراب* „in deinen Mund“; dies wird Leuten angerufen, die eben etwas Verhängnisvolles ausgesprochen haben. Diese Formeln sind *ZDMG.* XLII 588 f. behandelt worden. Aus den Materialien, durch welche die dort gesammelten Beispiele jetzt vermehrt werden könnten, will ich bei dieser Gelegenheit nur einiges Charakteristische anführen. Als der Dichter Ibn Kajs al-ruksajjät in einem zu Ehren des Abd al-Aziz gesprochenen Gedicht auf den dereinstigen Tod des Albdalmelik anspielt, sagt dieser zum Dichter: *يَفِيْقُ الْخَجَرَ* (Ag. XVI 60). — Al-Nuwejri, *Encyclopädie*, (Leidener Hechr., 2^{te}) fol. 151: *فَمِنْ ذَلِكَ مَا حَبَى أَنْ أَمِيَّةَ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ التَّقِيَّ بَيْنَا هُوَ يَشْرَبُ مَعَ اخْوَانٍ لَهُ فِي قَصْرِ غَمْلَانَ بِالطَّائِفِ إِذْ سَقَطَ غَرَابٌ عَلَى شُرْفَةِ الْقَصْرِ فَتَعَبَ نَعْبَةً فَقَالَ أَمِيَّةُ بَفِيْقُ الْكَبْكَبِثِ أَيِ التَّرَابِ فَقَالَ لَهُ اصْحَابِهِ مَا يَقُولُ قَالَ يَقُولُ أَنْكَ إِذَا شَرِبْتَ الْكَأْسَ الَّتِي بِيَدِي مَتَّ* Ein Stein oder Staub wird auch in den Mund der Schadon-frohen oder der Angeber gewünscht. Farzadab wünscht einen Fels in den Mund der ersteren *يَفِي الْقَشَامَتَيْنِ الصَّخْرَ* nach der La. in Ham. Buhturi (Hechr. Leiden) 190, wo im Kāmil 128, 5 *الْثَّرِبُ* (vgl. Abū Zejd, Nawādir 36, 7). Beides zusammen

c) Nicht immer will der mit der Fähigkeit des schädlichen Blickes Begabte dieselbe zum Schaden seiner Nebenmenschen gebrauchen; vielmehr will er selbst die Folgen seines eigenen Blickes wirkungslos machen. In diesem Falle kann also nicht eine Formel, wie die soeben erwähnte, in Anwendung kommen, welche die bösen Wirkungen auf den zurückschleudern soll, von dem der Blick ausgegangen ist. Bei al-Rāḡib al-Isfahānī¹ (st. 502) finde ich eine ziemlich unverständliche Zauberformel für solche Fälle verzeichnet: طَرَفَ أَحَدِهِمْ عَيْنَ صَاحِبِهِ اخْذَ الطَّارِفَ عَيْنَ الْمَطْرُوفِ فَيَقُولُ بِأَحَدِي جَاءَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ بِأَثْنَتَيْنِ جَاءَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ بِثَلَاثِ جِئْتُ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى سَبْعٍ فَيَسْكُنُ عَيْنَهُ. Mit einer kam sie aus Medina; mit zweien (fem.) kamen beide (fem.) aus Medina, mit dreien (fem.) kamen sie alle drei (fem.) aus Medina² u. s. w. bis zu sieben. Wenn der den bösen Blick gegen das Auge eines andern geworfen, das Auge des letztern auffasst und diese Formel spricht, wird sich dessen Auge beruhigen. Was man sich aber bei der Erfindung dieses Zauberspruches gedacht haben mag? Er scheint nicht recht durchgedrungen zu sein; denn in der Sammlung des Dījarbī habe ich ihn nicht erwähnt gefunden.

Neben solchen Sprüchen, welche die Aufgabe haben, die Schädlichkeit des eingetroffenen bösen Blickes wirkungslos zu machen, giebt es auch prophylaktische Reimsprüche dagegen. Man findet sie in der gedehnten Raḡwe, die der in den zehn ersten Tagen des Muḥarrem mit der meǰ'a muḥāraka von Haus zu Haus ziehende „Räucherer“² während der ganzen Verrichtung seines Zaubers über seine Klienten spricht. Der ganze Text dieser Raḡwe ist jetzt im Buche Ḳaṭā'if

Sibaw. i 132, 11 فَتَرَبَّ لَأَفْوَاهِ الْوُشَاةِ وَجَمْدَلٌ Im Muwatta' iii 58 (Mitte) wird ein Rechtsfall angeführt, der sich daraus ergab, dass zwei Eheleute die einander zugerufene Ehelösungsformel durch die Entgegnung: بِفَيْكِ الْخَجَرِ rechtlich wirkungslos machen wollen. Später werden diese Formeln zur poetischen Metapher abgeschwächt, z. B. Abū Tammām, Diwān 434, 16:

وَأَنْتَ إِنْ تَسَاجَلْتَنِي تَجِدْنِي * لِرَأْسِكَ جَمْدَلًا وَلِفَيْكِ قُرْبًا

Der Dichter selbst ist der Staub und der Stein für den Feind. — Auch in obiger Beschwörungsformel ist die Erwähnung des حجر als Gegenzauber beabsichtigt.

¹ Muḥāḍarāt al-udabā i 95.

² LANE, *Manners and Customs* i Kap. 11 (5. Aufl. London 1871) 317 ff.

al-laṭāʾif 210—213 abgedruckt.¹ Einige Elemente aus diesen Formeln kommen auch in den Raḳwes gegen den bösen Blick vor, die Frau LYDIA EINSZLER in Palästina gesammelt und mitgetheilt hat.² Aber in diesen modernen Formeln ist merkwürdigerweise gar keine Reminiscenz an die oben aus der Litteratur mitgetheilten älteren Zauberformeln wahrzunehmen.

¹ Diese Zauberformel bietet übrigens einen guten Beleg für die unlängst von Baron v. AXHUIS in seinem Vortrag über Volkszaubersprüche hervorgehobene Eigenthümlichkeit solcher Formeln, dass in ihnen häufig die erklärende Form angewandt wird, die dann in einen Dialog übergeht; eine Eigenthümlichkeit, die auch an den babylonisch-assyrischen Beschwörungsformeln beobachtet worden ist. S. Mittheilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien I. c. [135] unten.

² ZDPV., xii (1889) 200—222. „Das böse Auge.“

Bānas Kādambārî und die Geschichte vom König Sumanas in der Brihatkathâ.

Von

L. v. Mankowski.

(Schluss.)

II.

1. Der Text der Sumānasākhyāyikā in Kshemendras Brihatkathāmañjarî.

Vorbemerkung. Der hier zum ersten Male veröffentlichte Text der Geschichte vom König Sumanas oder Sumānasa aus Kshemendras Brihatkathāmañjarî ist derselben Handschrift entnommen, aus der ich dessen Auszug aus dem Pañcatantra veröffentlicht habe, nämlich dem Manuscript B, I. O. L. Coll. BÜHLER, Nr. 71, einer modernen Copie des 16. Lambaka, die mir vor einer Reihe von Jahren der unvergessliche BÜHLER zur Benutzung überliess. Ich habe mir damals den Text der Sumānasākhyāyikā, der auf Blatt 24, Zeile 8 beginnt und auf Blatt 33, Zeile 3 mit dem Titel dieser Erzählung abschliesst, genau abgeschrieben, und nach dieser meiner Copie gebe ich jetzt diesen Text heraus. Die Handschrift B ist in meinem Auszug aus dem Pañcatantra eingehend beschrieben, worauf hier verwiesen sei (s. daselbst S. xi f.). Ueber den hier folgenden Text habe ich nur zu bemerken, dass die Doppelstriche und die Zahlen am Schlusse der Verse von mir hinzugefügt sind und dass im Uebrigen alle, auch bloss orthographische Abweichungen der Handschrift von dem gedruckten Texte sich in den kritischen Noten verzeichnet finden mit alleiniger Ausnahme der Fälle, wo B im In-

laut statt eines Nasals und in der Pause statt *m* den Anusvāra hat. In der Orthographie bin ich der Autorität der Petersburger Wörterbücher gefolgt.

स प्राह काञ्चनपुरीपतिरासीत्सुमानसः ।
 राजा विराजमानानां श्रेयसां यशसां निधिः ॥ १ ॥
 तं कदाचित्समास्थानस्थितं शबरकन्यका ।
 कान्ता मुक्तालता नाम प्रतीहारेण सूचिता ॥ २ ॥
 पञ्जरस्थं समादाय शुक्लं मरकतच्छविम् ।
 अन्तः प्रविष्टा प्रोवाच प्रणम्य जगतीपतिम् ॥ ३ ॥
 शुकोद्यं देवद्यौम्यो मे विज्ञानमधुरध्वनिः ।
 इत्युक्त्वा भूमिपालस्य पञ्जरं निद्धे पुरः ॥ ४ ॥
 ततः कृताङ्गिको राजा शुक्लमाह्वय तं रहः ।
 पप्रच्छ सर्वशास्त्रज्ञं विज्ञानावाप्तिकारणम् ॥ ५ ॥
 राज्ञा स पृष्टः प्रोवाच श्रूयतामद्भुतं विभो ।
 अस्ति हिमवती नाम संसारविपुलाटवी ॥ ६ ॥
 तत्र रोहीतकतरी शुक्लचसमाश्रये ।
 जनितोऽहं प्रवयसा मुकिनात्यन्तपेशलः ॥ ७ ॥
 दिवान्मां जननीहीनमवर्धयत वत्सलः ।
 मत्पिता बन्धुहीनेषु याति स्नेहो ह्यनल्पताम् ॥ ८ ॥
 कदाचिन्मृगयासक्तीर्वने तस्मिन्विलोडिते ।
 हतेभक्तोऽहरिणैः पुलिन्दैः पिशिताश्विभिः ॥ ९ ॥
 जरन्निपादेनैकेन तमावृत्त्या महीरुहम् ।
 योवामोटननिर्वीवा नीताक्षिनाखिलाः मुकाः ॥ १० ॥
 ततः स्वकर्मणः शेषात्पतितः पर्णसंचये ।
 स्नातुं प्राप्तेन नीतोऽहं मुनिना कल्याण्यभिना ॥ ११ ॥
 मारीचनाद्या तेनाहं स्थापितः कृपयाश्रमे ।
 दृष्टः पुलस्त्यमुनिना महासं दिव्यचक्षुषा ॥ १२ ॥
 आत्मनो दुर्नयस्येदं भुङ्क्ते फलमयं मुकः ।
 इति ब्रुवाणं पप्रच्छः पुलस्त्यं मत्कर्षां द्विजाः ॥ १३ ॥
 सोऽबध्नादभवच्छ्रीमानुत्पाकरपुरं नृपः ।

ज्योतिष्प्रभाख्यो भूपालमौलिलालितशासनः ॥ १४ ॥
 सोमप्रभोभवत्तस्य चन्द्राशः स्वप्नसूचितः ।
 पुत्रः कान्तिनिधिलोकलोचनानन्दनिर्झरः ॥ १५ ॥
 यौवराज्ये धृतः पित्रा सोऽथ दिम्बिजयोद्यतः ।
 निर्ययौ विपुलानीकैररातिविभवाग्रनिः ॥ १६ ॥
 सह प्रियंकराख्येन सन्निपुत्रेण धीमता ।
 विजित्य पृथिवीं सर्वां विपुलं प्राप काननम् ॥ १७ ॥
 कान्तां वनश्रियं तत्र लीलयेव विलोकयन् ।
 ददर्श किंनरं दिव्यरत्नाम्बरविभूषितम् ॥ १८ ॥
 तं कौतुकादनुसरन् स्फटिकस्यच्छविग्रहम् ।
 ततः पवनवेगेन तुरगेण धुतांशुकः ॥ १९ ॥
 अमानुषीं भुवं प्राप्य विश्रम्य सरसि चणात् ।
 कैलासशिखराकारमपश्यत् त्र्यम्बकालयम् ॥ २० ॥
 तत्रोपवीणयन्तीं च दिव्यकन्यां विलोक्य सः ।
 पप्रच्छाकालतपसः कारणं यौवनावनीम् ॥ २१ ॥
 सा प्राह हिमशिखेन्द्रशिखरे काष्ठनाड्ये ।
 पद्मकूटाभिधानोस्ति श्रीमान्विद्याधराधिपः ॥ २२ ॥
 मनोरथप्रभा नाम सुताहं खेहशालिनः ।
 कालेन यौवनवती कदाचित्स्नातुमागता ॥ २३ ॥
 सरस्तत्र स्माराकारमपश्यं मुनिपुत्रकम् ।
 ततोहं तं विलोक्यैव पुण्यायुधवशीलता ॥ २४ ॥
 अमरं कम्पकलिला लतेव पवनाकुला ।
 अथ तत्सचिवः पृष्टो मत्सख्या पद्मलेखया ॥ २५ ॥
 उवाच बुधदत्ताख्यस्तज्जगत् कमशः कथाम् ।
 अस्ति दीधितिमात्राम मुनीन्द्रो विजितेन्द्रियः ॥ २६ ॥
 तं सरः स्नातुमाद्यान्तं सरोजक्षीर्यलोकयत् ।
 तं दृष्ट्वैव सकामायां मानससलदः चणात् ॥ २७ ॥
 जातोऽथ रश्मिमात्राम तस्यां साक्षादिव स्मरः ।
 इति तद्वचनं श्रुत्वा सखी नाम कुलं च मे ॥ २८ ॥
 तस्मै न्यवेदयन्ञ्चात्वा स्मरसंयोगमावयोः ।

ततोहं पितुरादेशादाहता शशिलेखया ॥ २९ ॥
 मुपितेवायतध्वाना सशन्धेवाहितव्यथा ।
 भूतयस्तेव सोऽन्नादा ततोहमभवं चणात् ॥ ३० ॥
 मां विना मुनिपुत्रोऽपि स मनीभवतापितः ।
 बभूव बालनलिनीवलयालंकृतस्थितिः ॥ ३१ ॥
 ततः सखीं विसृज्यासीं ताम्यन्मानसमायया ।
 आनीतो निजमुद्यानं निशीचे संगमाशया ॥ ३२ ॥
 तत्र फुल्लताजालगुञ्जबधुकराकुले ।
 प्रौढचन्द्रकरस्मिरो स्मृत्वा मां जीवितं जहौ ॥ ३३ ॥
 ततोहं तूर्णमायाता तमपश्यं तद्भागतम् ।
 रूपद्वेषादिवाभ्येत्य हतं मकरकेतुना ॥ ३४ ॥
 हा प्रियेति विलम्बाहं यावन्न पतिता भुवि ।
 अवतीर्य दिवस्मावदनैषीत्कोऽपि तत्तनुम् ॥ ३५ ॥
 ततः प्रवेष्टुकामां मामनले शोकसंस्त्रिताम् ।
 प्राप्स्यसीमं पुनरिति प्राह मां कोऽपि खेचरः ॥ ३६ ॥
 तदाशा लम्बनधृतिस्ततः ग्रीतांशुशेखरम् ।
 इह स्थिताहं वरदं ध्यायन्ती पार्वतीपतिम् ॥ ३७ ॥
 इति सोमप्रभः श्रुत्वा तत्र विद्याधरीवचः ।
 तां प्राह विस्मितः क्लासी पद्मलेखा सखी तव ॥ ३८ ॥
 इति सा राजपुत्रेण पृष्टा प्रोवाच सुन्दरी ।
 सिंहविक्रमनामास्ति श्रीमान्विद्याधराधिपः ॥ ३९ ॥
 अस्ति तस्येन्दुवदना तनया मकरन्दिका ।
 दग्धोऽपि हरकोपेन यत्कान्था जीवितः स्मरः ॥ ४० ॥
 आ पामुलेखनात्मा मे सखी प्राणा बहिश्चराः ।
 तथा महुःखमाकर्ण्य विवाहे नियमः कृतः ॥ ४१ ॥
 तां बोधयितुमर्थाय पद्मलेखा सखी मया ।
 विसृष्टा तत्पितुर्वाक्यात्सुतानियमदुःखतः ॥ ४२ ॥
 इत्युक्तवती विद्याभूत्कन्यकायां समाययी ।
 तस्मिन्नेव चणे चिप्रं तद्विसृष्टेव सा सखी ॥ ४३ ॥
 विद्याधरेणानुगता पद्मलेखा समेत्य ताम् ।

उवाच सखि नोद्वाहं मन्यते मकरन्दिक्ता ॥ ४४ ॥
 अयं देवजयो नाम विद्याधरकुमारकः ।
 तथा विमृष्टस्त्वां वक्तुमिहैवागम्यतामिति ॥ ४५ ॥
 ततो देवजयेनापि तदेवोक्ता अचिन्तयत् ।
 मनोरथप्रभा किञ्चिज्ज्ञानस्तिमितलोचना ॥ ४६ ॥
 सख्या परिणय एवं महुःखान्नियमः कृतः ।
 रूपवानाजपुत्रोयं तस्याः समुचितः पतिः ॥ ४७ ॥
 गृहीत्स्वैनं प्रयाग्येव तदन्तिकमहं यतः ।
 एतन्मुखेन्दुमालोक्य सा प्रतिज्ञां विमोच्छति ॥ ४८ ॥
 मत्वेति राजपुत्रेण सह देवजयेन च ।
 मनोरथप्रभा प्रायात्पद्मनिखानुगा सखीम् ॥ ४९ ॥
 अन्तःपुरे तामासाद्य ततः सा मकरन्दिक्ता ।
 परिष्वज्य मिथो भेजे सा मुग्धा स्फटिकासनम् ॥ ५० ॥
 सोमप्रभं विलोकीव सुन्दरं मकरन्दिक्ता ।
 बभूवानन्दनिधन्दमकरीकृतमानसा ॥ ५१ ॥
 राजपुत्रोपि तां वीक्ष्य हरिणायतलोचनाम् ।
 लक्ष्यतां पञ्चबाणस्य प्रययौ विस्मयाकुलः ॥ ५२ ॥
 तयोः परस्परस्मरस्मरसंरम्भनिर्भरः ।
 यूनीरभून्महत्स्वेदप्रकम्पपुलकोत्सवः ॥ ५३ ॥
 अचान्तरे राजसूनीर्मन्त्रिपुत्रः प्रियंकरः ।
 तुरंगसुरमुद्राङ्गां शनैः प्राप पश्वतिम् ॥ ५४ ॥
 अस्मिन्नेवान्तरे शीघ्रसंचारो श्रेष्ठहारकः ।
 ज्योतिष्प्रभस्य संदेशाद्वाजपुत्रं समाययौ ॥ ५५ ॥
 तूष्णमिहीति स पितुः श्रुत्वाज्ञां मन्त्रिसूनुना ।
 संगतो दयितामेव ध्यायन्मूढ इवाभवत् ॥ ५६ ॥
 अचिरात्तां समेधामीत्वेवं हि कृतसंविदम् ।
 विद्याधरेन्द्रसुतया सानुगः स्वपुरं ययौ ॥ ५७ ॥
 ततः सा विद्यहोम्भता शनैर्मकरन्दिक्ता ।
 ----- ॥ ५८ ॥
 निजकर्मविपाकाच्च तत्पिताम्यभवकुङ्कः ।

सोयमेव शुक्लसखाः पिता विवाधरेधरः ॥ ५९ ॥
 पुलस्थेनेति विरते श्रुत्वाहं जातिमस्मरम् ।
 असौ निषादी मापुची दत्तो तुभ्यमहं यया ॥ ६० ॥
 सोमप्रभो राजपुत्रः शिवादिष्टः समेष्वति ।
 अधेनां निजरूपं तदास्थितां मकरन्दिकाम् ॥ ६१ ॥
 मनोरथप्रभापि त्वामखिव समुपैष्यति ।
 सरोजिन्या मुनिवरस्त्वं हि लक्ष्मीसुतः प्रभो ॥ ६२ ॥
 इत्युक्त्वा स शुक्लः प्राप निजं विवाधरं वपुः ।
 जातिस्मरं विधायैव तं राजानं सुमानसम् ॥ ६३ ॥
 अचान्तरे समाक्रान्तश्चिन्तयन्मकरन्दिकाम् ।
 आदिष्टः शंभुना स्वप्ने तद्वृत्तान्तं निवेद्य तम् ॥ ६४ ॥
 तेनैवासौ समभ्यायाद्देशं सोमप्रभोपि तम् ।
 मुक्तां निषादभावान्तामवाप्य मकरन्दिकाम् ॥ ६५ ॥
 मनोरथप्रभा ज्ञात्वा विषया तद्विचेष्टितम् ।
 समेत्य भेजे राजानं तं यातं मुनिपुत्रताम् ॥ ६६ ॥
 ततो मिथो ननन्दुस्ते गत्वा तुहिनभूधरम् ।
 इत्येवं खेचरासङ्गो नृणां भवति कर्मतः ॥ ६७ ॥
 त्वं च तां शक्तियशसं विवाधरनृपात्मजाम् ।
 अचिरात्प्राप्स्यसि विभो गीर्यादिष्टां न संशयः ॥ ६८ ॥
 एवमुत्तमसत्त्वानां गाढं प्रणयरागिणाम् ।
 कुलाचारोपपन्नानां भवत्येव समागमः ॥ ६९ ॥
 सतामसमनारीभिः कुलाचारविपर्ययात् ।
 संगमः प्रान्तविरसः शीलध्वंसादिदुर्नयः ॥ ७० ॥
 सुमानसाख्यायिका ॥

2. Kritische Noten zu dem Texte Kshemendras.

V. 2. B gegen das Metrum *sabhāsthānasthita-* statt *-sthitam*.

V. 3. B *śrakam marakatachavim*.

V. 5. B *kṛtābhūko rājā śrum āhūya* und *papracha*. Statt *āhūya* vermute ich *āhūya*.

V. 6. B *udbhātāḥ* und *hemacatī*. Dass *haimavatī* zu verbessern ist, beweist Kath. 37 *himavannikaṭe*. — *saṁśāravipulā* = *saṁsāra* *iva vipulā*, ein kühner Vergleich.

V. 7. B *śrakalakṣa-* und *śrakenātyaḥitapeśalaḥ*.

V. 8. B *jamanīhinam avarddhayata* und *anatyatām* statt *anapatām*.

V. 9. B *hatenakroḍahariṇaiḥ*: *hatena-* (d. i. *hata* + *ina*) ist kaum richtig; ich habe daher *hatebha-* verbessert. Elephanten erwähnt hier Kād. an mehreren Stellen: 27, 6. 15. 17; 28, 12, namentlich aber 30, 5 *aciraprahatagaja-* und 31, 5 *gajakumbhamuktāphalanikarasanāthapāyibhiḥ*.

V. 10. B scheint *nirjīvē* zu haben.

V. 12. B *māricanāmri* und gegen das Metrum *sahāsa* statt *sahāsam*.

V. 13. B *buvāṇaḥ paprachuḥ*.

V. 14. B *abhacat śrīmīn nannākarapure* und *jyotiḥprabhākhyo*. Kath. 59 heisst die Stadt Ratnākara, der König Jyotiḥprabha. Vgl. V. 55 *jyotiḥprabhasya*, ein Verstoss gegen Pāṇini 8, 3, 45, der vielleicht von Kshemendra selbst herrührt.

V. 15. B gegen das Metrum *kāntinidhiloḥ*. — *candrāṁsaḥ* lässt sich als Tatpuruṣa oder als Bahuvrīhi („Antheil am Monde habend“) erklären.

V. 17. B *priyākarākhyena*. Ueber der Silbe *khye* steht *kṣhe*. Der Name lautet unten V. 54 und Kath. 64 Priyāṁkara.

V. 19. B *sphutikasvachavigrahaḥ*.

V. 20. B *kailāsa-* und *apaśyaṁś tryambakālayaṁ*.

V. 21. B *tatropavṛṇayanti ca* und *paprachākāla*. — *yauvandānim*: *avanī* vertritt hier das sonst in solchen Zusammensetzungen gewöhnliche *bhāmi*.

V. 22. B *padmakṛtābhidhānanti*. Kath. 86 genau wie unser Text.

V. 24. B *pushyāyudha-*.

V. 25. B *kaṁpakalikā*.

V. 26. B *eudhadattākhyas*. In den Petersburger Wörterbüchern kommt nur Buddhadatta als Personennamen vor; vielleicht ist auch

hier so zu verbessern. — B *kramaśa* statt *kramaśaḥ*. Der erste Halbvers scheint fehlerhaft zu sein (der Fehler dürfte in *kramaśaḥ* stecken), lässt sich aber erklären: „Budhadatta gab dessen Herkunft an (und erzählte) nach und nach (die folgende) Geschichte.“ — B gegen das Metrum *didhītimān* (Kath. 93 hat *didhītimān*).

V. 27. B *sarolakshmi* statt *-lakshmī*. Vgl. V. 62 *sarojīnyā . . . lakshmisutaḥ*. — *sakīmāyān*: B hat nach *sa* einen verticalen Strich, der wie der Anfang eines Buchstaben aussieht und wohl nichts zu bedeuten hat.

V. 28. B hat deutlich *saravī* statt *sakī*.

V. 29. B *nyavedayat jhātā*.

V. 30. B *śaśalpeccāhitaeyathā* und lässt hierauf den Interpunctenstrich aus.

V. 31. *bālanalīnivalayilāṅkritasthitiḥ*: „seine Standhaftigkeit (oder Lebensdauer) war mit einer Einfassung von jungen Lotuspflanzen geschmückt.“ Der Nachdruck dürfte auf *bala* liegen und der Sinn der sein, dass diese Schranken leicht überschritten werden konnten, dass mithin seine Standhaftigkeit (oder Lebensdauer) nur an einem Faden hing. Vielleicht liegt hier ein Ślesha vor, denn *valaya* bedeutet auch „Menge“ und *sthiti* auch „Aufenthalt, Standort“. Vgl. unten die sachliche Anmerkung zu diesem Verse.

V. 32. *nijam udyānam*: „in meinen Garten.“

V. 33. *tatra* = *tasmin*, sc. *udyāne*, ist mit *-ikule* zu verbinden.

V. 35. B *tattanuḥ* statt *tattanum*.

V. 36. *anale*: B hat vor *le* die Silbe *pte* mit getilgtem *e*-Zeichen; wahrscheinlich sollte die ganze Silbe getilgt sein. — Statt *prāpsyasīmaḥ* hat B anscheinend *prāpsyasiyāḥ*. — Nach *khecaraḥ* lässt B den Interpunctenstrich aus.

V. 37. B *lāṇvanadhritiḥ*. — *śītāṁśuśekharam* = *candraśekharam*, d. i. Śiva. — B *iti* statt *iha*; *iti* ist wohl aus dem folgenden Halbvers hierher gerathen. Vgl. unten das Citat aus dem Kathāsaritsāgara zu diesem Vers. — B *varada* statt *varadaḥ* und *dhyōyati* statt *dhyāyanti*. — In dem Worte *pārvatīpatim* hat B nach der Silbe *va* einen Strich, der wie ein Interpunctenstrich aussieht und wohl nichts zu bedeuten hat.

V. 39. B *siṅhāvīkramaḥ*. Derselbe Name kommt Kath. 117 vor.

V. 41. B *apāṁśuḥskhanāt*. Der Ausdruck ist mit *pāṁśukrīḍā* beinahe identisch. — B *cahīscarāḥ* statt *bahīscarāḥ* und *madduḥkham* statt *madduḥkham*.

V. 42. B *-duḥkhitāḥ* statt *-duḥkhataḥ*.

V. 47. B *pariṇayaṇaivaṇ* statt *pariṇaya evaṇ*. Vgl. oben V. 41 *vīcāhe nīyamaḥ kṛitāḥ*. — B *madduḥkhān* statt *madduḥkhān* und *nā-japutroyaṇ* statt *rājaputroyaṇ*.

V. 48. B *sa pratijñān*.

V. 49. B *devajayena sá*. Statt *sá* habe ich *ca* geschrieben. — B *sakhī* statt *sakhim*.

V. 51. *-makarīkṛitamānasā*: ihr Herz wurde zu einem *makara*, dem Attribut des Liebesgottes. Ein Wortspiel mit dem Namen *Makarandikā*.

V. 52. B *pañcavāṇasya* statt *pañcabāṇasya*.

V. 53. Statt *-pulakotsavaḥ* ist vielleicht *-pulakodbhavaḥ* zu schreiben.

V. 54. B *-putra* statt *-putraḥ* und *prāpya* statt *prāpa*.

V. 55. B *jyotiḥprabhasya*. S. oben die Anm. zu V. 14.

V. 56. B *mantrisinunā*.

V. 57. B *samashyāmīty* statt *sameshyāmīty*. — *kṛitasamvidam* adverbial, wenn nicht *kṛitasamvidāḥ* zu verbessern ist. Das kleine Petersburger Wörterbuch hat nur ein Beispiel für *samvida* Verabredung, Uebereinkunft. Der Instrumental *vidyādharendrasutayā* ist von *kṛitasamvidam* abhängig.

V. 58. Hinter *makarandikā* hat B offenbar eine Lücke.

V. 59. B *abhavachukāḥ*.

V. 60. Statt des von mir conjeicirten *eirate* hat B sinnlos *bhavato*. Vgl. Kath. 163 *ity ākhyāya kathān tatra pulastyo vyaraman muniḥ*. — *datto tubhyam ahaṁ yayā* habe ich statt des handschriftlichen *dattā tubhyam iyaṁ mayā* (!) geschrieben.

V. 62. B *samupeshyati* statt *samupaishyati*. — *sarojīnyāḥ* gehört als Genetiv zu *lakshmisutaḥ*. Vgl. oben V. 27 *sarolakshmiḥ* und SPEIJER, *Sanskrit Syntax* § 231. — B *lakshmisuta* statt *-utaḥ*.

V. 63. B *jātismaro* statt *jātismarah*.

V. 64. *samākrāntaḥ*: „besucht, heimgesucht.“

V. 65. B *somaprabhopa* statt *somaprabhopi*.

V. 66. *tadviceshṭitam* hat hier denselben Sinn wie oben V. 64 *taderittāntam*.

V. 67. *ity evaṁ* habe ich statt des handschriftlichen *ity eva* geschrieben. Vgl. oben V. 57 *ity evaṁ hi kṛitasamvidam*. In *ity evaṁ* schliesst *iti* das Vorhergehende ab, *evaṁ* beginnt einen neuen Satz.

V. 68. B *tvam ca tvāṁ* (statt *tūṁ*), *prāpyasa* statt *prāpsyasi* und *gauṛyādishṭam* statt *gauṛyādishṭām*.

V. 69. B *uttamasatecānāḥ*.

V. 70. B *krulācāraviparyāt* (!) statt *kulācāraviparyāt* und *saṅgama* statt *saṅgamah*.

3. Sachliche Anmerkungen zu Kshemendras Sumāna-sākhyāyikā.

V. 1. *sa prāha* bezieht sich auf Gomukha, der die folgende Geschichte dem Prinzen Naravāhanadatta erzählt.

sumānasaḥ: Kath. 22 heisst der König Sumanas.

virājamānānām: Kath. 23 *ākṛāntadurgakāntārabhāmīnā yena cakrīre | citraṁ virājamānena tādṛśā api śatravaḥ*.

Kād. 5, 5 ff. *āsīt . . . rājā śūdrako nāma | nāmaiva yo nirbhī-
unārātīhṛdayaḥ . . . ekavikramākrāntasakalabhuvanatalaḥ . . . jahā-
seva vāsudevam*. 6, 19 ff. *tasya ca rājñah . . . vidīśābhīdhānā nagarī
rājadhāny āsīt*.

V. 2. *śabarakanyakā* ist gleichbedeutend mit *nishādi* V. 60 (vgl. V. 65 *nishādabhāvāt*). So wechselt auch im Kath. der Ausdruck *nishāda* V. 24 mit *bhilla* V. 26. Ebenso ist *bhilla* Kath. 41 gleichbedeutend mit *pulinda* Kath. 43 und *śabara* Kath. 44 und 45, wo auch unser Text die Ausdrücke *pulinda* (V. 9) und *nishāda* (V. 10) promiscue gebraucht. Hier hat Kath. *nishādādhipakanyakā*, womit man Kād. 12, 15 *asmatsvāmīduhitā* vergleiche.

pratīhṛeṇa śucitā: ausführlicher Kath. 24 f. Vgl. insbesondere: *dvāri bahiḥ sthitā . . . devaṁ didṛkshate*.

Kād. 8, 3 ff. *ekadā tu . . . rājānam āsthānamandapagatam . . . pratihārī . . . abravīt | deva devāsthitā . . . cāṇḍālakanyakā pañjarasthān śukam ādāya devaṁ vijñāpayati | sakalabhūvanatala-sarcaratnānām udadhir ivaikabhājanam devo vihaṅgamaś cāyam āścaryabhūto nikhilabhūvanatalaratnam iti kṛtvā devapādamūlam ādāyāgatāham icchāmi devadarśanasukham anubhavitum iti.*

V. 3. *marakatacchavim*: vgl. Kād. 10, 15 f. *antargataśukaprabhā-śyāmāyamānam marakatamayam iva pañjaram.*

antaḥ pravishṭā: Kath. 26 f. *pravishṭe iti rājñokte pratihārānī-deśataḥ . . . praviveśa sū || na māmushīyaṁ divyastrī kāpi nānam asūo iti | sarve 'py acintyaṁs tatra dṛishṭvā tadrūpam adbhutam.*

Kād. 8, 18 ff. *rājā . . . praveśyatām ity ādideśa | atha prati-hārī tān mātāṅgakumārīn praveśayat.* 10, 11 ff. *avanipatis tu . . . tān cāyapariṇāmapāṇḍurāsirasā . . . puruṣeṇādhiṣṭhitapurobhāgām . . . pañjaram udevatā cāṇḍāladōrakeyānugamyamānām . . . dādarśa | samupajātavismayasya cūbhūn manuṣi mahīpateḥ | aho vidhātur a-sthāne rūpauiṣṭpādanaprayatnaḥ u. s. w. 12, 4 ff. rājānam . . . ka-nyakā pramaṇāma | . . . sa puruṣaḥ . . . rājñe nyarodayad abravī ca.*

V. 4. *devayogyah*: Kath. 28 f. *śukaḥ . . . mayeśvaropayogitoād ihānīto 'dya grihyatām.* TAWNEY (*The Kathi Sarit Sāgara*, Calcutta, 1884, II, S. 19) übersetzt: 'I have brought him here to-day by the order of king Maya, so receive him', was wenigstens mit unserer Lesart sich entschieden nicht verträgt. Vgl. unten das Citat aus Kād.

vijñānamadhuradhvaniḥ: Kath. 28 f. *caturvedadharaḥ śukaḥ | kavīḥ kṛtsnāsu vidyāsu kalāsu ca vicakṣaṇaḥ.*

nidadhe: Der Käfig wird nach Kath. 30 von dem Thorsteher, nach Kād. von einem der Begleiter des Cāṇḍālamädchens vor den König hingestellt.

Kād. 12, 7 ff. *deva vidītasakalaśāstrārthaḥ . . . veditā gītāru-tinām kāryanātakākhyānakaprabhṛtinām . . . adhyetā vyaṅgaṁ ca kartā . . . viḍaḇenumurajaprabhṛtinām vādyaviśeṣhāyām asamaḥ śrotā u. s. w. . . . sakalabhūtalaratnabhūtoyaṁ vaiśampāyano nāma śukaḥ | sarca-ratnānām codadhir iva devo bhājanam iti kṛtvānam ādāyāsmatvā-miduhitā devapādamūlam āyātā | tad ayam ātmīyaḥ kriyatām | ity*

ukto' uarapateḥ puro nidhāya pañjaram asāv apasasāra (vgl. oben das Citat aus Kād. zu V. 2) | *apasrite ca tasmin sa vihaṅgarājaḥ . . . āryām imān papāṭha.*

Die Strophe, die der Papagei recitirt, lautet nach Kath. 31:

*rājan yuktam idaṁ sadaiva yat ayaṁ devasya saṁdhukshyate
dhūmaśyāmamukho dvishadvirahīṇiḥśvāsavātodgamuḥ |
etat te adbhutam eva yat paribhavad bāḥpīmbhupūraplavair
śśmā prajvalatiha dikshu daśasu prājyaḥ pratāpānalaḥ ||*

Vgl. Kād. 12, 20 f.:

*stanayugam āsrusnātān samīpataravartī hṛdayaśokāgneḥ |
caratī vimuktāhāraṁ vratam iva bhavato ripustrīṇāṁ ||*

In beiden Strophen ist von Feuer und von den in Thränen schwimmenden Witwen der Feinde des Königs die Rede; sonst haben aber dieselben nichts gemeinsam. Dagegen spricht Bāṇa an einer anderen Stelle (Kād. 6, 9 ff.) ebenfalls von dem Feuer des königlichen Machtglanzes mit Bezug auf die Witwen der Feinde: *yasya ca* (sc. *śūdrakasya*) *hṛdayasthitān api patīn didhakshur iva pratāpānalo viyoginīnām api ripusundarīṇāṁ antārjanitadāho divānīśān jāyāla.* Der hier ausgesprochene Gedanke erinnert lebhaft an die Strophe im Kathāsaritsāgara, die wohl sicher das Ursprüngliche bewahrt hat; Bāṇa aber scheint an beiden Stellen neben der Brihatkathā auch Subandhus Vāsavadattā benutzt zu haben, wo es S. 41 f. heisst: *yasya ca pratāpānaladagdhānām ripusundarīṇāṁ karatala-tādanabhītair iva muktāhārāḥ payodharaparisaro muktaḥ.*

Ueber die Verwunderung des Königs und seine Belehrung durch den Minister s. Kath. 33 f. *tato 'tivismite rājā mantrī tasyābṛavīd idaṁ | kṛke śāpāc chukībhūtaḥ pūrcarshīḥ ko 'py ayaṁ prabho | jātismaro dharmavaśāt purādhitāṁ smaraty ataḥ.* Vgl. Kād. 12, 22 *rājā tu tām śruto' saṁjātavismayaḥ . . . 13, 9 ff. kumārāpālitaḥ* (so heisst der Minister) . . . *nṛpam avādīt . . . tatrāpy anyajanmopātta-saṁskārāubandheṇa vā puruṣaprayatnena vā saṁskārātīśaya upajāyata iti nāticitram.*

V. 5. *kṛitāhnikāḥ*: dies fehlt bei Somadeva, stimmt aber mit der Schilderung Kād. 13, 18—17, 13 überein: *kṣhitipatir āsthānamāṇḍapād uttasthau | . . . atha visarjitārājaloḥ . . . narapatir abhyantaraṁ prāviśat | . . . vyāyāmabhūmim ayāsīt | . . . snānabhūmim agacchat | . . . devagriham agamat | . . . vilēpanabhūmau . . . candanenānuliptasarcāṅgaḥ . . . āhāram . . . avanipo nirvartayāmāsa | . . . parijanenānugamyamānaḥ . . . āsthānamāṇḍapam ayāsīt.*

śukam āhūya (*āhārya*?): Kād. 17, 17 f. *antaḥpurād vaiśampāyanam ādāyāgacchati . . . rājā pratihārīm ādideśa | . . . atha . . . vaiśampāyanaḥ pratihāryā grihitapañjaraḥ . . . rājāntikam ājagāma.*

rahaḥ: ein Zusatz Kshemendras, der dem Kathāsaritsāgara und der Kādambārī fremd ist.

papraccha: ausführlicher Kath. 34 f. *rājā sa śukaṁ pricchati sma tam || kautukaṁ bhādra me brūhi svavrittāntaṁ kva janma te | śukatre sāstravijñānaṁ kutaḥ ko vā bhavān iti. Vgl. Kād. 18, 11 ff. narapatir abravīt | . . . apanayatu naḥ kutūhalaṁ | āvedayatu bhavān . . . ātmano janma kasmai deśe | . . . kāmātā | ka te pitā | kathaṁ vedānām āgamaḥ | kathaṁ sāstrāṇāṁ paricayaḥ u. s. w.*

V. 6. *śrūyatām adbhutaṁ vibho*: vgl. Kath. 36 *avācyaṁ api devaitac chriṣṭu* und Kād. 18, 17 ff. *vaiśampāyanaḥ tu . . . sādaram abravīt | deva mahatīyaṁ kathā | yadi kautukam ākarnyatām.*

haimavatī: Kath. 37 hat bloss *himavannikaṭe*, ohne hier den Wald zu erwähnen; erst V. 43 ist von demselben die Rede (*mahā-tavi*). Dagegen beginnt auch in der Kādambārī die Erzählung des Papageien mit der Beschreibung eines grossen Waldes: 19, 1—20, 15 *asti pūrvāparajalanidhivelācanalagnā . . . vindhyāṭavi nāma.*

V. 7. *rohitakatarau*: Kath. 37 hat *rohiṇītaruḥ | amnāya iva digvyāpi bhūviśākhāsritadvijaḥ*. Nach BÖHTLINGES Wörterbuch ist *rohiṇītaru* 'ein best. Baum'. Unsere Stelle beweist, dass *rohiṇī* und *rohitaka* identisch sind, also denselben Baum (*Andersonia Rohitaka*) bezeichnen.

śukalakṣhasamāśraye: Kath. 37 spricht von Vögeln (*devīja*) überhaupt.

pravayasā śukena: Kath. tasminn ekaḥ samam śukyā śukas ta-
sthan kṛitālayaḥ.

Kād. 23, 10 ff. *tasyaivaṁvidhasya padmasarasah paścime tīre*
... avasthito mahān jirṇaḥ śālmalivrikshaḥ | tatra ca ... śukaśaku-
nikulāni praticasanti sma | ... ekasmiṁś ca jirṇakoṣare jāyayā suha-
nivasataḥ paścime vayasī vartamānasya katham api pitur aham
evaiko vidhivaśāt sūnur abhavam.

V. 8. *daivāt mōchte ich mit janitoham verbinden wie Kath. 38*
tasmād esho 'ham utpannas tasyām dushkarmayogataḥ. Vgl. oben
das Citat aus Kād.

jananīhīnam: Kath. 39 jātasyaiva ca me mātā śukī sā pañca-
tām gatā.

avardhayata vatsalaḥ: Kath. 39 f. tātas tu vṛiddhaḥ pakshā-
ntaḥ kshipteā vardhayati sma mām | nikaṣasthaśukānūtabhuktaśeṣa-
phalāni ca | āśnan mahyaṁ ca vitarann atha tatṛasta matpitā.

Kād. 25, 5 ff. *atiprabalayā cābhībhūtā mamaiva jñyamānasya*
prasavocedanayā jananī me lokāntaram agamat | ... tātaḥ sutasne-
hād antarnigrihya paṭuprasaram api śokam ekāki matsamvardhana-
para evābhavat | atipariṇatavayās ca ... cañcupuṣena paranūḍani-
patitābhyah śālivallārābhyas taṇḍulakaṇṭhān ādāyādāya tarumūlani-
patitāni śukakulāvalalitāni phalaśakalāni samāhṛitya ... mahyam
adāt | pratidivasam ātmanā ca madupabhuktaśeṣam akarod āśanam.
Vgl. zu dieser Stelle Vāsavadattā S. 107: *makarandaḥ phalamūlāny*
ādāya katham katham api tam abhinanditāhāraparicayam akārshīt
svayaṁ ca tadupabhuktaśeṣam āśanam akarot.

V. 9. *hatebha: s. oben die Anm. zu diesem Verse.*

pulindaiḥ: s. oben die sachliche Anmerkung zu V. 2.

Zur Sache vgl. Kath. 41—44:

ekadā tatra tūryābhīdhimātagośṛṅganādini |
ākhetakāya samagād bhīllasenā bhayaṁkarī ||
vitrastakṛishṇasārākṣi dhūlivyālulitāśukā |
sambhramodeelacamarivistrastakavaribharā¹ ||
vidrutavyākulevābhūt sahasā sā mahājaci |

¹ Es ist wohl *sambhramodeellacamarī* zu verbessern.

pulindavṛinde vīdhaprāpīghātāya dhāvati ||
kṛitāntakṛīḍitaḥ kṛtvā dinam ākheṭabhūmishu |
āgāt chabarasainyaḥ tad āttaiḥ piṣitabhārakaiḥ ||

Kād. 25, 17 ff. *ekadā tu . . . saṁtrāsitasakalavanacarah . . .*
mṛigayākolāhaladheanir udacarat. 27, 13 ff. *anantaram ca sarabha-*
sam . . . mṛigayāsaktasya mahato janasaṁūhasya . . . kshobhītakā-
nanas kolāhalam aśṛiṇavam. 28, 9 ff. *atha . . . sarvataḥ pracalītam*
iva tad aranyam abhavat. 29, 8 ff. *abhimukham āpatac ca tasmād*
vanāntarāt . . . śabarasaṁnyam adrākṣam. 29, 19 ff. *madhya ca*
tasyātimahataḥ śabarasaṁnyasya . . . kaiścīt . . . gṛhītapīṣitabhārakaiḥ
. . . parivṛitam . . . śabarasenāpatim apaśyam.

V. 10. *jarannishādena*: s. oben die Anm. zu V. 2.

Zur Sache Kath. 45—48:

ekas tu vṛiddhaśabaras tatrānāsāditāmishaḥ |
adrākṣhīt sa taruṁ sāyaḥ kṣudhītas tam upāgamat ||
āruhya ca sa tatrāku śukān anyāḥ ca pakṣhiṇaḥ |
ākṛishyākṛishya nīḥebhyo hatvā hatvā bhuvī nyadhāt ||
tathāyāntaḥ ca nikaṣaṁ yamakimkarasamūhikam |
taṁ dṛishṭvāhaṁ bhayaḥ līnaḥ śanaiḥ pakṣhāntare pītuḥ ||
tāvac cāsmatkulāyaṁ sa prāpyākṛishyaiva pātakī |
tātaṁ me pīḍitagrīvaṁ hatvā tarutale 'kshipat ||

Kād. 33, 1 ff. *ekatamas tu jaracchabarah . . . anāsāditahariṇa-*
piṣitaḥ . . . piṣitārthi tasmīn eva tarutale muhūrtam iva vyala-
mbata | . . . sa jīṇṣaśabarah . . . vanaspatim ā mūlād apaśyat | . . .
sa tam . . . pādapam āruhya . . . tasya vanaspatēḥ śākhāntarebhyah
koṭarebhyas ca śukaśāvakaṁ agrahīt | apagatāsūḥ ca kṛtvā kṣhitāv
upātayat. 33, 22 ff. *asāo api pāpah . . . prasārya . . . antakadaṇḍā-*
nukāriṇaṁ vāmabāhum . . . ākṛishya tītam apagatasum akarot | mām
tu svalpatvād bhayasaṁpiḍitāṅgatvāt sāvaseshatoḥ āyushaḥ katham
api pakṣhasaṁpuṣāntaragataḥ nālakṣhayat | uparataḥ ca tam ava-
nitale śīthilāśīrodharoḥ adhomukham amuṣcat.

V. 11. *svakarmaṇaḥ śeṣāt patitaḥ parjasaṁcaye*: Kād. 34, 6 ff.
aham api . . . nibhṛitam aṅkanilinas tenaina sahāpatam | avasi-

śhṭapunyaṭayā tu . . . śuśhkapatrarāśer upari patitam ātmānam apāśyam.

snātum prāptena: übereinstimmend mit Kād., nicht aber mit Kath. (s. unten).

Zur Sache Kath. 49—52:

*ahan ca tātena samam patitvā tasya pakshateḥ |
nirgatya triṇaparaṇāntaḥ sabhayaḥ prāviśān śanaiḥ ||
athācatīrya bhillo 'sāv agnau bhrishṭān abhakshayat |
śukān anyān samādāya pāpāḥ palliṁ nījām agāt ||
tataḥ śāntabhayo duḥkhaḍirghān nītvā niśām aham |
prātar bhūyishṭham udīte jaguccakshushi bhāsvanī ||
agacchan pakshasamruddhavasudhaḥ praskhalan mukhaḥ |
triśhārtāḥ padmasarasas tīram āsannavartinaḥ ||*

Kād. 34, 9 ff. *yāvac cāsan tasmāt taruśikharān nāvatarati tā-
vad aham . . . bhayenaiva kavalam abhibhūyamānaḥ . . . atimahatas
tamālaviṇapino mūladeśam aśiśam | avatīrya sa tena samayena kshi-
titalaviprakīrṇān saśhṛitya tān chukaśiśān . . . agacchat | mām tu
labdhajīvitāśam . . . balavati pīpāsā paravaśam akarot | anyā ca
kīlakalayā . . . nishkramya . . . salīlasamīpam upasartuṁ praya-
tnam akaravam | . . . mukur mukur mukhenā patato muhuḥ tīryatni-
patantam ātmānam ekayā pakshapālyā samdhārayataḥ . . . saṁsa-
rpato mama samabhūn manasi u. s. w.*

V. 12. *māricanūmnā:* Kath. 53 *tatrāpuśyaṁ kṛitasnānam
ahan tatsaikatasthūtam | muniḥ maricināmānam pūreapunyaṁ ivā-
tmanaḥ.*

sthāpitaḥ kṛipayāśrame: Kath. 54 *sa mām dṛishṭvā samāśtāsyā
mukhakshiptodabindubhīḥ | kṛitvā pattrapuḥ 'naishid āśramam kṛi-
payā muniḥ.*

Kād. 36, 9 ff. *hāritanāmā tāpasakumārakah . . . tad eva kama-
lasaraḥ śisnāsūr upāgamat | . . . sa mām tadavastham ālokyā sa-
mupajātadayāḥ samīpavartinam śhīkumārakam anyatanam abravīt
u. s. w. 38, 5 ff. upasṛitya ca jalasamīpam . . . svayam mām . . .
katicit salīlabindūn apāyayat | ambhaḥkshodakṛitasekam ca . . . na-*

*linīpalāsasya . . . chūdyām nidhāya samucitam akarot snānavi-
dhim | . . . mām grihītvā tapovanābhīmukhaṁ śanair agacchat.*

V. 13. Zur Sache Kath. 55—58:

*tatra dṛiṣṭvā kulapatir mām pulastyah kilāhasat |
tenānyamunibhiḥ pṛiṣṭo divyadrīṣṭir uvāca saḥ ||
imam śāpaśukaṁ dṛiṣṭvā duḥkhena hasitam mayā |
rakṣhyāmi caitatsambaddhām kathām vo vihitāhnikah ||
jātim yacchravayād esha prāgeṣṭītaḥ ca smarishyati |
ity ukteḥ sa pulastyarshir āhnikāyotthito 'bhavat ||
kṛitāhnikas ca munibhiḥ punar abhyarcito 'tra saḥ |
matsambaddhām kathām etām mahāmuir avarayāt ||*

Kād. 46, 12 ff. *bhagavān jābālīḥ . . . mām atiprasāntayā dṛi-
ṣṭyā dṛiṣṭvā . . . svasyaivācinayasya phalam anenānubhūyata ity
avocat (dies stimmt genau mit der Darstellung Kshemendras über-
ein) | sa hi bhagavān . . . divyena cakshushā sarcam eva karatala-
gatam iva jagad avalokayati | . . . yataḥ sarcaiva tāpasaparishat . . .
kautāhalīny abhavat | upanāthitavati ca tam bhugavantam | āvedaya
prasīda bhagavan kīdrīśasyāvinayasya phalam anenānubhūyate | kai
cāyam āsij janmāntare u. s. w. 47, 2 ff. sa mahāmuniḥ pratyavadat |
. . . aparāhṇasamaye bhavatām . . . sarvam āvedayishyāmi | . . . ni-
yatam ayam apy ātmano janmāntarodantaḥ svapnopalabdham iva
mayi kathayati sarcam aśeshataḥ smarishyati | ity abhidadhad eva
tthāya saha munibhiḥ snānādikam ucitam divasavyāpāram akarot.
49, 9 ff. hārītaḥ . . . sarvais taiḥ saha munibhir upasṛitya . . . pī-
taram avocat | . . . āvedyatām yad anena kṛitam aparasmīn janmani
koyam abhūd bhaviṣyati ca | ity evam uktas tu sa mahāmuniḥ . . .
abravit | śrūyatām yadi kutāhalaḥ.*

V. 14. *sobhyadhāt*: Kshemendra lässt hier den Pulastya sofort die Geschichte des Papageien erzählen, was mit Kath. und Kād. nicht übereinstimmt (s. oben).

bhūpālamaulilālitaśāsanah: vgl. unten das Citat aus Kād. und Kath. 59 *āratnākaram urvish yaḥ śaśāsrjitaśāsanah*.

Kād. 50, 1—52, 10 *asti . . . ujjayinī nāma nagari*. 53, 20 ff. *tasyām caivashvidhāyām nagaryām . . . rājā tārāpīḍo nāmābhūt*. 54, 15 ff. *yam . . . śirobhīḥ . . . bhujabalavijitāḥ prañemur avanipāḥ*.

V. 15. Zur Sache Kath. 60 f.

tasya tīratapastushṭagaauripaticarodbhavaḥ |
harshavatyabhidhānāyām putro devyām ajāyata ||
swapne mukhapravishṭaḥ yat somaḥ devī dardarā sā |
tena somaprabhaḥ nāmnā taṁ cakre svasutaḥ nṛipaḥ ||

Kād. erwähnt unter vielen anderen Buss- und Andachtswerken der Königin zum Schluss auch die Verehrung Śivas: 64, 3 f. (*vilāsavati*) *nā mahāntam api kleśam ajigaṇat*. 65, 4 *catvareṣu śivabalin upajahāra*. 65, 5 ff. *kadācid rājā . . . swapne . . . vilāsavatyāḥ . . . ānane sakalakalāparipūrṇamaṇḍalaḥ śaśinaḥ pravasantam adrākṣit*. 70, 7 f. *sakalalokahṛidayānandakāriṇaḥ vilāsavatiḥ sutam asūta* (vgl. in unserem Text *lokalocanānandanirjharāḥ* und Kath. 62 *tanvānaḥ prajānām nayanotsavam*). 74, 15 ff. *mātur asya mayā paripūrṇamaṇḍalaḥ candraḥ swapne mukhakamalam āviśaḥ dṛiṣṭa iti . . . rājā svasānoḥ candrapīḍa iti nāma cakāra*.

V. 16. Unser Text ist hier ausserordentlich kurz. S. Kath. 62 f.

varidhe ca sa tanvānaḥ prajānām nayanotsavam |
rājaputro 'ṃṣitamayair guṇaiḥ somaprabhaḥ kramāt ||
dṛiṣṭvā bharakṣamaḥ śūraḥ yuvānaḥ prakṛitipriyam |
yanvarājye 'bhyashiṅcat taḥ prīto jyotiṣprabhaḥ pitā ||

Ueber die Bestellung des Priyāṁkara zum Minister und die Beschenkung des Prinzen durch Indra ist Kath. 64—68 die Rede. Somaprabha bittet den König, ihn zur Weltbesiegung ausrücken zu lassen (Kath. 69—71), worauf es dann Kath. 72 heisst: *tataḥ prāṇamya pitaraḥ digjayāya balaiḥ suha | prāyāc chakrahayārūḍhaḥ śubhe somaprabho 'hanī*.

Kād. 76, 14 ff. *evam tasya sarvavidyāparicayam ācarataḥ candrapīḍasya . . . sakalalokahṛidayānandajananaḥ candrodaya iva pradoshasya . . . yanvanārambhāḥ prādurbhavan ramayīyasyāpi deigu-*

yaśh ramañyātāñ pupośha. 77, 5 ff. *evam ca krameṇa samāpāḍha-
yauvanārambhāñ paṛisaṃāptasakalakalāvijñānam adhītāśeśhavidyāñ
cāvagamya . . . candrāpīḍam ānetuñ rājā . . . balāhakanāmāñam
āhūya . . . atipraśastehaṇi prāhiṇot | . . . balāhakaś candrāpīḍam
. . . vyajijñapat | . . . vrajantu sapthalatām aticivadarśanotkanṭhitāñi
lokalocanāñi | . . . indrāyudhanāmā turaṅgamaś preshto mahārā-
jena dvārī tiśṭhati u. s. w. 110, 7 ff. tataś katipayadivasāpagame ca
rājā . . . puñyehaṇi . . . ānandabāśhpajalamiśreṇa . . . vāriṇā sutam
abhishisheca. 118, 20 ff. pratyūśhe cotthāya . . . pratiprayāñakam
upacīyamāñena senāsamudāyena jarjarayan vasuñdharañ . . . prā-
tiśṭhata (sc. yuvarājah).*

V. 17. *saha priyañkarāḍhyena mantriputreṇa*: dies ist als selbst-
verständlich im Kath. und in der Kād. nicht besonders hervorgehoben.
Von der Freundschaft zwischen dem Prinzen und dem Ministersohn
Vaiśampāyana ist Kād. 76, 9 ff. die Rede.

vijītya prithivīñ sarvām: vgl. unten das Citat aus Kād. und
Kath. 73 f.:

*jigāya so 'śvaratñena tena dikṣhu mahīpatīñ |
ājāhāra ca ratnāñi tebhya durvāravikramaś ||
nāmitaś svadhanuś tena vidvishām ca śiraś samam |
unnatiñ taddhanuś prāpa na tu tadvishatām śiraś ||*

prāpa kñnanam: Kath. 75 āgacchan kṛitakārgo 'tha himādrī-
nikāṭe pathi | sañnivishṭabalaś cakre mṛigayāñ sa vanāntare.

Kād. 119, 1 ff. (yuvarājah) *namayann unnatāñ . . . prithivīñ
vicācāra | . . . tataś krameṇāvajitasakalabhuvanatalaś . . . kadācīt
kailāśasamīpacārīṇām haṃakāṭadhāmnām kīrātāñām suvarṇapuram
nāma nivāśasthānam . . . jagrāha | tatra ca . . . nijabalasya viśrā-
mahetoś katipayāñ divasāñ atishṭhat | ekadā tu . . . mṛigayāñirgato
vicaran kñnanam . . . yadṛicchayā kiñnaramīthunam adrākṣhāt.*

V. 18. *kāntam* — *vilokayan*: ein Zusatz, der sich bei Soma-
deva und Bāṇa nicht wiederfindet.

divyaratnāmbaravibhūśhitam: Kath. 76 *daivāt sadratnakhacitām
tatrapāśyat sa kiñnaram.*

V. 19. *tañ kautukād anusaran:* Kath. 76 *abhyadhāvac ca tañ prāptuñ tena śākreṇa vājinā*. Kād. 119, 18 ff. *saṃupajātakutūhalaḥ kṛitagrahaṇābhilāśhaḥ tatsamīpam ādarād upasarpitaturāṅgaḥ . . . nijabalaśamāhāt sudūram anusaśūra*.

pavanavegena turageṇa: Kath. 77 *sa kiñnaro giriguhāñ praviśyādarśanañ yayau | somaprabhaḥ tu tenāścenātīdāram aniyata*.

Kād. 119, 22 f. *mahājavatayā turāṅgamasya . . . tasmāt pradeśāt pañcadaśayojanamātram adhvānañ jagāma | tac cānubadhyamānañ kiñnaramithunam . . . acalatuṅgaśikharam āruroha*.

V. 20. Zu *amānushīm* („menschenleer“) und *tryambakālayam* vgl. unten das Citat aus Kād.

Zur Sache Kath. 78—80:

*tīvat prakīrya kāśhāśu prakāśaṇ tigmatejasi |
prāpte praticiñ kakubhañ saṃdhyāsaṅgamakārīṇīm ||
śrāntaḥ kathameid āvṛitya sa dadarśa mahat saraḥ |
tattīre tūñ nīśaṇ netukāmaś cāśvād avātaraḥ ||
datteṣṭriṇodakam tasmāy āhṛitāmbuphalodakaḥ |
viśrāntaś caikato 'kasmād aśṛiṇod gītanīśvanam ||*

Kād. 120, 3 ff. *acalaśikharaḥprastarapratihatagatiprasaro vidhṛitaturāṅgamaś candrāpīḍaḥ . . . samārūḍhaśramasvedadārdrasārīram indrāyudham ātmānañ cāvalokya . . . acintayat u. s. w. 121, 7 vyāvartitaturagaś ca punaś cintitavāñ u. s. w. 124, 4 f. adṛiṣṭāntam . . . acchodañ nāma saro dṛiṣṭavāñ. 125, 10 ff. turagād avatatāra | avatīrya ca vyapanītaparyāṇam indrāyudham akarot | . . . grīhītakatipayayavasagrāsam . . . pīṭasālilam . . . cotthāpya . . . salilam avatatāra | tataś ca . . . kṛitvā jalamayam āhāram . . . āśvādya mṛiṇālakalāñi . . . saraḥsalilād udagāt | . . . muhūrtañ viśrāntaś ca tasya sarasa uttare tīrapradeśe . . . viñātantrījhaṇkārāmīśram amānuṣhañ gītaśabdān aśṛiṇot | śruteṣṭ ca kutotra vigatamartyasatīpāte pradeśe gītadhvaneḥ saṃbhūtiḥ iti saṃupajātakautukaḥ . . . vilokayan na kiñcid dadarśa | . . . kutūhalavaśāc ca . . . nimittikṛitya tañ gītadhvanīm abhipratasṭhe | krameṇa ca . . . bhagavataḥ śūlapāṇeḥ śūnyāñ siddhāyatanaṃ apaśyat*.

V. 21. *tatropaviṇayantīm* ca: vgl. oben das Citat aus Kād., wo ebenfalls von einer *vīṇā* die Rede ist.

Zur Sache Kath. 81—84:

gateś tadanusāreṇa kautukān nātidūrataḥ |
so 'paśyac chivaliṅgūgre gāyantīm divyakanyakām ||
keyam adbhutarūpā syād iti taṁ ca savismayam |
sāpy udārakṛitīm dṛiṣṭvā kṛitvātithyam avocata ||
kas tvaṁ katham imāṁ bhūmim ekah prāpto 'si durgamām |
etac chrutvā svavṛittāntam ukteś papraccha so 'pi tām ||
tvam me kathaya kāsi tvaṁ cane 'smin kā ca te sthitiḥ |
iti taṁ prīṣṭavantaṁ ca divyakanyā jagāda śā ||

Kād. 128, 6 ff. *praviśyādrākṣhīt . . . amalāmuktāsīlōghaṭitali-*
ṅgam . . . bhagavantaṁ tryambakam | tasya ca dakṣhiṇāṁ mūrtim
ākṛityābhīmukhīm āśinām . . . pratipannapāsupatavratāṁ kanyakāṁ
dadarśa. 131, 22 ff. tām eva dīpāyashitam . . . nīrūpayāmāsa | uda-
pādi cāsya tasyā rūpasanpadā . . . āvirbhūtavismayasya manasi | . . .
kā tvaṁ . . . etad enām upaśṛitya pricchāmi. 132, 16 ff. atha gītāva-
sāne mūkibhūtavīṇā . . . śā kanyakā . . . candrāpīḍam ābabhāṣhe |
svāgatam atithaye katham imāṁ bhūmim anuprāpto mahābhāgaḥ.
133, 23 ff. kṛitātithyayā ca tayā . . . krameṇa pariprīṣṭaḥ . . . āga-
manam ātmanaḥ sarvaṁ āvacakṣhe 134, 16 ff. candrāpīḍaḥ savinayam
avādīt | . . . kathanenātmānam anugrāhyam icchāmi | . . . katarat . . .
kulam anugrihītaṁ bhagavatya janmanā | kimarthaṁ vāsmīn kuzu-
masukumāre nava vayasī vratagrahaṇam.

V. 22. *śā prāha*: Kath. 85 *kautukān cen mahābhāga tad vacmi*
śṛiṇu matkathām | ity ukteś śā lasadbāṣhapapūrā vaktum pracakrame.

himaśailendraśikhare kāñcanābhāve: Kath. 86 ist von einer
 Stadt Kāñcanābhā die Rede: *astīha kāñcanābhākhyāṁ himādri-*
kaṭake puram. Vgl. dagegen unten Kād.

Kād. 135, 23 ff. *śā tu . . . avicchinnaśāpajaladhārāsantānāpi*
. . . pratyavādīt | . . . yadi mahat kutūhalaṁ tat kathayāmi | śrūyatām.
137, 3 ff. ariṣṭāyās tu putraḥ . . . haṁso nāma . . . rājyapadām
āsādītavān | . . . tasyāpi sa eva girir (d. i. Hemakūṭa) adhivāsah.

V. 23. Zu *kālena yauvanavatī* und *snātum āgatā* vgl. unten das Citat aus Kād.

Zur Sache Kath. 87 *tasya hemaprabhādevyān rājñah putrā-dhikapriyām | manorathaprabhān nāma viddhi mām tanayām imām*. Von den Ausflügen Manorathaprabhās mit ihren Freundinnen (*sakhībhiḥ samam*) ist Kath. 88 f. die Rede. Dann heisst es V. 90: *ekadāham iha prāptā viharantī sarastāṣe | muniputrakam adrākṣham savaya-syam iha sthitam*.

Kād. 137, 10 ff. *tām ca* (d. i. Gauri) . . . *haṁsaḥ* . . . *prayaṇinīm akarot* | . . . *tayoś ca* . . . *aham* . . . *ekaivātma-jā samutpannā | tātas te anapatyatayā sutajanmātirikṭena mahotsavena majjanmābhinandi-tavān* | . . . *mahāśvetetī* . . . *nāma kṛitavān* | . . . *krameṇa ca kṛitaṁ me vapuṣi* . . . *navayauvanena padam*. 138, 13 ff. *ekadāham* . . . *idam acchoḍaṁ saraḥ snātum abhyāgamam | atra ca* . . . *saha sakhi-janena vyacaram*.

V. 24. *smarākāram*: Kād. 139, 9 ff. *ayugmalocanaṁ vaśīkartu-kāmaṁ kāmam iva sanīyamam* . . . *tāpasakumāreṇānugatam* . . . *munikumārakam apaśyam*. 140, 19 ff. *taṁ tapodhanayuvānam ikṣha-māyāham acintayam* | . . . *ayam aparo munimāyāmayo makaraketur utpāditaḥ*.

pushpāyudhavaśīkṛitā: Kād. 141, 6 ff. *itī vicintayantīm eva mām* . . . *rūpaikapakṣhapātī* . . . *kusumāyudhaḥ* . . . *paravaśām akarot*.

Zur Sache s. noch Kath. 91 *tadrūpaśobhayākṛiṣṭā dātvevāhaṁ tam abhyagām | so 'pi sakūtayā dṛiṣṭyaivākarot svagataṁ mama*.

Kād. 141, 20 ff. *taṁ aticiraṁ vyālokayam | utkṣhipya nīyamāneva tatsamīpam indriyaiḥ purastād ākṛiṣhyamāneva hṛidayena prīṣṭhataḥ preryamāneva pushpadhanvanā katham api muktaprayatnam apy ātmānam adhārayam*. 143, 11 ff. *maddarśanaprītivistāritasya cottā-natārakasya* . . . *locanayugalasya visarpibhir aṁśusaṁtānair* . . . *arudhyanta daśa diśaḥ*.

V. 25. *padmalekhayā*: der Name fehlt im Kathāsaritsāgara.

Zur Sache Kath. 92 *tato mamopaviṣṭāyāḥ sakhi jñātobhayāśayā | kas tvaṁ brūhi mahābhāgety apricchat tadvayasyakam*. Vgl. in unserem Text V. 29 *jñātvā smarasaṁhyogam āvayoh*.

Kād. 143, 23 f. *upasṛitya taṁ dvītiyaṁ asya sahaçaram . . . apriccam | bhagavan kimabhidhānaḥ kasya cāyaṁ tapodhanayuvā.*

V. 26. *budhadattākhyah*: der Name fehlt im Kathāsariṭsāgara.
munīndrah: Kād. 144, 7 *mahāmuniḥ*.

viñitendriyah: Kath. 94 *brahmacārī*.

Zur Sache Kath. 93 und Kād. 144, 4 ff.: *sa tu mām . . . abravīt | . . . asti . . . mahāmuniṛ divyalokanivāśī śvetaketur nāma.*

V. 27. *taṁ — vyālokayat*: Kath. 94 *sa brahmacārī sarasī snātum atra kadācana | āgato dadṛśe devyā tatkālāgatayā śriyā.* Somadeva hat hier *atra*, da nach ihm (V. 93) Dīdhitimat in der Nähe wohnt, was weder durch unseren Text noch durch die Kādambārī bestätigt wird. Andererseits sprechen Kath. und Kād. von der Göttin Śrī oder Lakshmi schlechthin, während Kshemendra hier abweicht. Dass hier nicht etwa der Text verdorben ist, beweist *sarojinyā lakshmiṣutah* V. 62.

Zur Sache Kath. 95 *sā taṁ śarīreṇāprāpyaṁ praśāntaṁ manasaiva yat | sakāmā cakame tena putraṁ saḥprāpa mānasam.*

Kād. 144, 9 ff. *sa kadācit . . . mandākinīm avatatāra | avataraṁ ca . . . devī lakshmiṛ dadarśa | tasyās tu taṁ avālokayantyāḥ . . . manmathavikṛitaṁ mana āsīt | ālokanamātroṇa ca . . . kṛitā-rthatāśīt | . . . kumārah samudapādi.*

V. 28. Zur Sache Kath. 96—100:

*tvaddarśanān mamotpannaḥ putro 'yaṁ pratigrihyatām |
iti nitevaiva tajjātāṁ sā dīdhitimataḥ sutam ||
bālakaṁ munaye tasmai samarpya śriḥ tirodadhe |
so 'py anīyāśalabdhaṁ taṁ putraṁ hṛiṣṭo 'grahīn muniḥ ||
raśmimān iti nāmnā ca kṛiteṁ saḥvardhya ca kramāt |
upaniya samatḥ sarvā vidyāḥ snehād aśikṣayat ||
taṁ raśmimantaṁ jñātam etaṁ munikumārakam |
śriyāḥ sutam mayā sākaṁ viharantaṁ ihāgatam ||
ity ukteṁ tadvayasena prishṭā tenāpi matsakhī |
sā sanātmānvayaṁ sarvaṁ maduktaṁ taṁ tad abravīt ||*

Kād. 144, 17 ff. *tatas tam utsaṅgenādāya sâ bhogavan grihâṇa tavāyam âtmaja ity uktvâ tasmai śvetaketave dudau | asâv api bāla-janocitâḥ sarvâḥ kriyâḥ kṛiteâ . . . puṇḍarika iti nâma cakre | pratipâditavratâni ca tam âgrihîtasakalavidyâkalâpam akârshît | soyam. 145, 1 ff. adya . . . amaralokân mayâ saha . . . nirgatya . . . nandanadevatayâ . . . abhihitâḥ u. s. w.* In der Kādambari fragt Puṇḍarika erst später, nachdem Mahâśvetâ gegangen, ihre Betelträgerin Tara-likâ: *keyaṁ kanyakâ kasya vâpatyaṁ kimabhidhânâ kva gacchati* (Kād. 148, 18 f.), worauf ihm diese Antwort giebt.

V. 29. *jñâtvâ smarasaṁyogam âvayoḥ*: s. oben die Anmerkung zu V. 25.

śaṣilekhayâ: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

Zur Sache Kath. 101—103.

*tato 'nyonyânvayajñânân nitarâm anurâgiṇau |
muniputraḥ sa cāham ca yâvat tatra sthitâc ubhau |
tâvad etya dvitīyâ mām svagrihâd avadat sakhi |
uttishṭhâhârâbhûmau tvâm pitâ mugdhe pratikshate |
tac chrutvâ kighram eshyâmity uktvâvasthâpya cātra tam |
muniputraḥ gatâbhûvaṁ bhityâham pitur antikam |*

Kād. 146, 2 ff. *chattragrâhīṇi mām avocat | bhartridârīke snâtâ devī | pratyâśidati grihagamanakâlâḥ | tat kriyatâṁ majjanavidhīr iti | ahaṁ tu . . . tanmukhât . . . atikṛicchreṇa drishṭim âkrishya snâtuṁ udacalum.*

V. 30. Von der Beschreibung des Zustandes der Manoratha-prabhâ hat Kath. 104 nur *kimcit kṛitâhârâ*. Dagegen ist hier Bâṇa sehr ausführlich, und einige Einzelheiten in der Kādambari finden sich auch in unserem Texte wieder: Kād. 147, 9 ff. *utthâya ca . . . tam eva cîntayantî svabhavanam ayâsisham. 150, 1 f. madiraye-
vonmattasya duṣṭâvetâkriyayeva piâcagrahasya doshavikâro-
pacayaḥ sutarâm akriyata smarâturasya me manasaḥ.*

V. 31. Vgl. oben in den kritischen Noten die Anmerkung zu diesem Verse und Kād. 143, 6 f., wo es von Puṇḍarika heisst: *tam api madeikâradarânanâpahṛitadhairyam . . . taralatâm anayad ana-*

ṅgaḥ. 150, 23 f. *chattra-grāhīṇī samāgatya kathayat | bhartṛidārike tayor munikumārayor anyataro dvāri tishṭhati.* 151, 3 ff. *aham tu . . . kañcukinaṁ gaccha praveśyatām ity ādiśya prāhṇavam.* 151, 17 *kapiñjalaḥ pratyaveśit.* 152, 14 f. *sa kadācid dhairyaskhalanavilakshaḥ kiñcid anishṭam api samācaret.* 153, 5 ff. *kusumāyudhena sahitāpyamānam . . . mahābhūtādhiśṭhitam eva grahagrihitam ivomattam eva . . . tam aham adraksham.* 156, 5 f. *katham apy evam evāyatnavidhrītās tishṭhanty asavaḥ.* 156, 19 ff. *tat prāṇaparivrakṣaṇepi tāvad asya yatnam ācarāmi | itikṛitamatir utthāya gateā . . . mṛṇālikāḥ samuddhritya kamalinīpalāśāni jalalavalāñchitāny ādāya . . . kumudakucalayakamalāni grihitvāgatya tasmīn eva latāgrihaṣilātale śayanam asyākalpayam.* 157, 6 ff. *evam ca muhur muhur anyad anyan nalinadalāśayanam upakalpayataḥ . . . samabhūn me manasi cintā* u. s. w. Diese Beschreibung scheint Kshemendra vor Augen gehabt zu haben, als er den Vers schrieb.

V. 32. *sakhīṁ viśṛjyāsau*: Kshemendra weicht hier von seiner Vorlage ab oder ist wenigstens ungenau. Zwar sagt auch Bāṇa (s. das Citat aus Kād. zu V. 28), dass der Ascetenjüngling selbst der Betelträgerin seiner Geliebten einen Brief an letztere übergiebt, später aber erscheint auch in der Kādambarī genau wie im Kathāsaritsāgara dessen Freund bei der Prinzessin, so dass die erstere Episode nur eine Ausschmückung Bāṇas zu sein scheint (vgl. oben die vorhergehende Anmerkung).

ānito nijam udyānam: dies widerspricht der Darstellung sowohl im Kathāsaritsāgara als auch in der Kādambarī: Rāsmimat bez. Puṇḍarika bleibt, wo er war, d. i. am Ufer des Sees (Kath. 108 *aham ihāgatā* und Kād. 152, 21 ff. *sarāṣasamīpavartini . . . latāgahane*).

Zur Sache Kath. 104—107:

*tatra kiñcit kṛitāhārā yāvac cāham vinirgatā |
tāvad ādyā sakhī sā mām āgatya scairam abravīt ||
āgato muniputrasya tasyeha sa sakhā sakhī |
sthitāś ca prāhṇavadvāri satevarāś ca mamāvadat ||
manorathaprabhāpārīṣam aham rāsmimatādikhunā |*

preshto cyomagamanīm vidyām datteaiva paitrikīm ||
prāṇeśvarīm vinā tāh hi madanena sa dāruṇām |
daśām nīto na śaknoti prāṇān dhārayitum kṣayam ||

V. 33. *phullalatāguñjanmadhukarākule*: vgl. unten die Beschreibung in der Kādambari.

Zur Sache Kath. 108 *tac chrutvaivāsmi nirgatya tena yuktā-grayāyindā | muniputrakamittreṇa sakhyā cāham ihāgatā.*

Kād. 162, 6 ff. *atha nātidārodgatena . . . candramanḍalena plāvyamāne jyotsnayā bhuvanāntarāle . . . pratikumudam ābaddhamadhukaramanḍalāsu . . . taralikayānugamyamānā . . . tasmāt prāsādaśikharād avātaram.* 163, 4 ff. *madhukarajālena . . . anubadhya-mānā . . . tatsamīpam udacalam.*

V. 34. *hataṁ makaraketunā*: s. unten das Citat aus Kād.

Zur Sache Kath. 109 *prāptā ca tam ihādrākṣam muniputram vinā mayā | candrodgamenaiva samāh vrittaprāṇodgamān mṛitam.*

Kād. 165, 11 ff. *indudveshaparivartitadehatayā prishṭhabhāganipatitair mudanadāhanavihvalahṛidayanyastanakhamayēkhaḥchalena cchidritam iva śaṣikīrayaiḥ* (vgl. *prauḍhacandrakarasmeraḥ* im vorhergehenden Verse) . . . *upapādītāsmadāgamanena prāṇayād ivāpa-krītaprāṇapūrṇapātram anaṅgena . . . tatkṣaṇavigatajīvitam tam aham . . . mahābhāgam adrākṣam.*

V. 35. Zur Sache Kath. 110 f.:

tato 'haś tadviyogārtā nindantī tanum ātmanāḥ |
praveshṭum aiccham analaḥ grihītvā tatkalēvaram ||
tāvad divo 'catīryaiva tejaḥpuñjākṛtiḥ pumān |
ādāya taccharīram tad utpatya gaganam yayau ||

Kād. 167, 1 ff. *hā nātha . . . kim vā mayā vāmayā pāpayā yāham adyāpi prāṇimi . . . ity etāni cānyāni ca vyākrośantī . . . vyalapam.* 169, 19 ff. *tat tad bahu vilapya taralikām abravam | . . . kāshṭhāny āhṛitya viracaya citām | anusarāmi jīviteśvaram iti | atrāntare jhaṭitī . . . gaganād avatīrya . . . puruṣaḥ . . . divyākṛtiḥ svacchavāridhavalena dehaprabhāvitānena kṣhālayann iva digantarāṇi . . . vatse mahāśvete na paritṛyāṣyā teayā prāṇāḥ punar api tavā-*

nena saha bhavishyati samāgama ity evam . . . abhidhāya sahaivānena gaganatalam udapatat.

V. 36. Zur Sache s. oben Kād. und Kath. 112 f.:

*athāhaṁ kevalaivāgnau patitum yāvad udyatā |
tākad uccarati smaivam gaganād iha bhārati ||
manorathaprabhe maivam kṛthā bhūyo bhavishyati |
etena muniputrena tava kālena saṁgamah ||*

V. 37. Kath. 114 f. *etac chrutvā parācṛitya maraṇāt tatpratīkṣhiṇi | sthītāsmihaiva baddhāsā saṁkarārcanatatparā || muniputra-suhṛit so 'pi gato me kvāpy adarśanam.*

Kād. 170, 14 ff. *asau (d. i. Kapiñjala) tu . . . udatiṣṭhat | . . . utpatantaṁ tam evānusarann antarikṣham udagāt | . . . sarva eva te tārāgaṇamadhyam aviśan. 171, 13 ff. ahaṁ tu . . . notṣiṣṭhavati jīvitam | āśayā hi kim iva na kriyate. 172, 7 f. grihītabrahmacaryā devaṁ trailokyanātham anāthaśaraṇam imaṁ śaraṇārthiniṁ sthānum āśritā. 171, 19 ff. pratidinam arcayanti devaṁ tryambakam aśyam eva guhāyām taralikayā saha dīrghaśokam anubhavanti ciram avasam.*

V. 38. Kath. 115 f. und Kād. 176, 22 f. (*candrāpīḍaḥ*) *punaḥ papraccha cainām | bhagavati sā tava paricārīkā . . . taralikā kva gati.*

V. 39. Kath. 117 und Kād. 177, 1 ff. *atha sākathayat | . . . madīreti nāmnā . . . kanyakābhūt | tasyās cāsau sakalagandharvakulamukutaḥkuḍmalapīṭhapratishṭhitacarāṇo devaḥ citrarathaḥ pāṇim agraḥīt.*

V. 40. Kath. 117. *tasyānanyasamā cāsti tanayā makarandikā. Kād. 177, 6 ff. anyonyapremasahvardhanaparayoś ca tayoh . . . āścaryabhūtam . . . duhitṛiratnam udapādi kādambariti nāmnā.*

V. 41. *ā pāṁsulekhanāt u. s. w.:* Kād. 177, 9 ff. *sā ca me janmanah prabhṛity ekāśanaśayanapānāśanā parāṁ premasthānam akhila-
viśvambhadhāma dvitīyam iva hṛidayaṁ bālamitram | . . . śiśujano-
citābhīś ca kṛdābhīr anīyantraṇanirbharam apanīto bālabhāvah. Kath. 118 hat bloss sā me sakhi prāṇasamā kanyā madduḥkhaduḥ-
khitā.*

vivāhe niyamaḥ kṛtāḥ: Kād. 117, 12 ff. *sā cāmunaiva madīyena hatavṛttāntena samupajātasokā niscayam akārshīt | nāhaṁ kathāncid api sasokāyāṁ mahāśvetāyāṁ ātmanaḥ pāṇiṁ grāhayishyāmīti*. Hier von ist im Kathāsaritsāgara erst später die Rede. An dieser Stelle (118 f.) heisst es: *tayā sakhiḥ preshitābhūd vārtāṁ jñātum ihādya me || tato mayāpi tatsakhyā samāṁ sā prahitā nijā | sakhiḥ tadantikāṁ tena sthitāsmi ekaiva sahprati*.

V. 42. Kād. 177, 20 ff. *sa* (d. i. *gandharvarājāḥ*) . . . *balavadu-patāpaparavaśaḥ kṣaṇam api na dhṛitim alabhata | . . . kṣhīro-danāmānaṁ kañcukinaṁ vatse mahāśvete . . . kādambarīm anunetun teaṁ śaraṇam iti saṁdiśya matsamīpam adyaiva pratyūshasi pre-shitasvān | tato mayā . . . kṣhīrodena sārḍham sā taralikā sakhiḥ kā-dambari . . . kuru guruvacanam avitatham iti saṁdiśya visarjitā*. Die Darstellung Somadevas siehe in der vorhergehenden Anmerkung.

V. 43. Zu dieser Stelle vgl. das oben Bd. xv, S. 216 Gesagte. Zur Sache Kath. 120 f.: *evam vadantī* (so ist statt *vadantīm* zu lesen) *gaganād avatīrṇāṁ tadaiva tām | svasakhīm darśayāmāsa tasmai soma-prabhāya sā || tām athoktasakhivārtāṁ parṇasayyām akārayat | soma-prabhāsyā tadvāhasyāpi ghāsam adāpayat*.

V. 44. *vidyādhareṇānugatā*: s. oben Bd. xv, S. 216. Zur Sache Kath. 122—125:

*tato ūtva nīdāṁ sarve tatra te prātar utthitāḥ |
vyomno 'vatīrṇāṁ dadṛśur vidyādharam upāgatam ||
sa ca vidyādhare devajayo nāma kritānatiḥ |
manorathaprabhām evam upaviśya jagāda tām ||
manorathaprabhe rājā vakti teṁ siṁhavikramaḥ |
yāvat tava na nishpanno varas tvaṁ na matsuta ||
vivāham icchatī snehāt teatsakhiḥ makarandikā |
tad etāṁ bodhayāgatya yenodvāhe pravartate ||*

Kād. 178, 9 ff. *atrāntare . . . bhagavān udagāt tārakārājāḥ | . . . candrāpiṇāḥ sūptāṁ ālokyā mahāśvetāṁ pallavaśayane śanaiḥ śanaiḥ samupāviśat | . . . nidrāṁ yayau | atha kṣhīrāyāṁ kṣhapāyāṁ uhasi . . . taralikā . . . gandharvadārakeṇa keyūraṇāmnānuga-*

*nyamānā pratyūṣhasy eva prādurīṣit | āgatya ca . . . kṛitapraṇāmaṁ
savinayam upāviṣat | . . . praṇamya keyūrakopi . . . śilātalaṁ bheje.*
180, 1 ff. *atha sē taralikā . . . vyajijñapat | bhartṛidārikā dṛiṣṭā
khalu mayā bhartṛidārikā kādambari sarvataḥ kuśalini.* Die Worte
nodvāhaṁ manyate maharandikā werden von Kshemendra, ab-
weichend von der Darstellung im Kathāsaritsāgara und in der Kā-
dambarī, wo die Botschaft von Devajaya bez. Keyūraka ausgerichtet
wird, der Padmalekhā in den Mund gelegt.

V. 45. Kshemendra folgt hier wieder der Kādambarī, wo die
Schlussworte Taralikās 180, 5 f. lauten: *yat tayā . . . pratīśādisṭāṁ
tad eṣha tayaiṣa visarjitāḥ tasyā eva vīṇāvāhakaḥ keyūrakāḥ katha-
yishyati.* Dagegen stimmen die Worte unseres Textes *ihaivāga-
myatām* nur mit Kath. 125 *tad etāṁ bodhayāgatya* überein; es liegt
hier mithin wieder eine Vermischung zweier Recensionen vor.

V. 46. *devajayenāpi tad evoktā:* eine Abweichung Kshemendras
infolge seiner Ungenauigkeit in V. 44 (s. oben). Kād. 180, 7 ff.
*keyūrakabravit | . . . yatra ca bhartṛivirahavidhūrā tieravratāka-
vṣhitāṅgī priyāsakhī mahat kṛicchram anubhavati tatṛāham ava-
gaṇayyaitat katham ātmasukhārthini pāyīm grāhayishyāmi.*

vyacinatayat: ähnlich Kād. 181, 9 f. *mahāśvetā tu tuc chruteṁ
suciraṁ vicīrya . . . keyūrakam prāhiṣot.*

V. 47 und 48. Diese Ueberlegung Manorathaprabhās fehlt im
Kathāsaritsāgara und in der Kādambarī, doch macht auch in der
letzteren Mahāśvetā ihrem Gaste selbst den Vorschlag, ihn mit-
zunehmen, u. zw. wahrscheinlich in derselben Absicht wie in unserem
Texte: Kād. 181, 10 ff. *gate ca keyūraka candrāpīḍam uvāca | rāja-
putra ramanīyo hemakūṭaḥ | citrā ca citraratharājadhānī | bahuku-
tūhalaḥ kīṇpurushavishayaḥ | peśalo gandharvalokaḥ . . . ito mayaiṣa
saha gateṁ hemakūṭam atiramanīyatānidhānaṁ tatra dṛiṣṭvā ca
mannirviśeṣhāṁ kādambarīm apanīya tasyāḥ kumatimanomohavila-
sitam ekam aho viśramya śvobhūte pratyāgamishyasi.* Vgl. dagegen
Kath. 126 f.:

*etac chruteṁ sakṣīśnehāt tām vidyādharakanyakām |
gautuṁ pravṛittām vakti sma rājā somaprabho 'tha saḥ ||*

*drashṭum caidyādharan lokam anaghe kantukam mama |
tat tatra naya mām asvo dattaghāso 'tra tishṭhatu ||*

V. 49. Kath. 128 *tac chruteā sā tathety ukteā vyomnā sadyaḥ
sakhīputā | tena devajayotsaṅgāropitena samān yayan.*

Kād. 182, 1 ff. *ity uktavatiṁ ca candrāpiḍobhravī | ... karta-
ryeshu yatheshṭham aśakṭitayā niyujyatām | ity abhidhāya tayā
sahavodacalat.*

V. 50—53. Einige Details unseres Textes wiederholen sich in der Kādambari. Im Kathāsaritsāgara aber (129—139) ist der Besuch Somaprabhas bei Makarandikā viel ausführlicher geschildert:

*prāptā tatra kṛitātithyā makarandikayā tayā |
dṛiṣṭvā somaprabhaṁ ko 'yam iti svairam apricchyata ||
tayoktataḍdantā ca tataḥ sā makarandikā |
somaprabheṇa tenābhūt sadyo 'pahṛitamānasā ||
so 'pi tām manasā prāpya lakṣmīṁ vāparatiṁ iva |
sa tu kaḥ sukṛitī yo 'syā varah syād ity acintayat ||
tataḥ svairam kathālāpe tām āha makarandikām |
manorathaprabhā caṇḍi kasmān nodcāham icchasi ||
tac chruteā sāpy avocat tām tvayānāṅkīkṛite vare |
kathanā vicāham iccheyān tvaṁ śarīrādhikā hī me ||
evaṁ tayā sapraṇayam makarandikayodite |
manorathaprabhāvicādid vṛito mugdhe mayā varah ||
tatsaṅgamapratikṣhā hī tishṭhāmīty udite tayā |
karomī tarhi tvadevākyam ity āha makarandikā ||
manorathaprabhā sātha jātacittā jagāda tām |
sakhī somaprabhaḥ pṛithvīm bhrāntā prāpto 'tithis tava ||
taḍ asyūtithisatkārah kartavyaḥ sundari tvayā |
ity ākarṇyaiva jagade makarandikayā tayā ||
ā śarīrān mayā sarvaṁ idam etasya sāmpratam |
arḡhapātrikṛitaṁ kāmam svikarotu yadicchati ||
evaṁ tayokte tatpritiṁ kramād āvedya tatpituh |
manorathaprabhā cakre tayoḥ udrāhaniscayam ||*

Kād. 182, 4 ff. *krameṇu ca giteśi hemakūṭam āśādyā . . . ka-
nyāntaḥpurādāram avāpa* | . . . *kumārāḥ kumārīpurābhyan taraṇā*
dadarśa. 189, 15 ff. *kosau kasya vāpatyaṁ kimabhidhāno vā . . .*
iti muhur muhuś candrāpīḍasaśbaddhālāpaṁ tadrūpavarṇanamū-
kharāṁ keyūrakāṁ pricchantīm kādambarīm dadarśa | *tasya tu*
dṛiṣṭakādambaricadanacandrakṣalākṣmīkasya (vgl. oben V. 48
etanmukhendum ālokyā) . . . *ullālisa hṛdayam* | *āsic cāśya manasi*
u. s. w. 190, 3 ff. *tadā tasyā api . . . rūpātīṣaṅgarīlokanavismaya-*
smaram . . . cakṣhuḥ tasmīn śucirāṁ papāta | . . . *dṛiṣṭvā ca pratha-*
manā comodgumah . . . samuttasthau | *atha tasyiḥ kusumāyudha eva*
śvedam ajanayat | . . . *ūrukampa eva gatiṁ rurodha* | . . . *vepa-*
thur eva karatalam akampayat | . . . *tadā ca kādambarīm viśato*
manmathasyāpi manmatha ivābhūd dṛitīyas tayā saha yo vīceśa ca-
ndrāpīḍahṛidayam | *kādambarī tu . . . mahāśvetām . . . kaṇṭhe ja-*
grāha | *mahāśvetā . . . tām avādāt* | . . . *bhārata varṣhe rājā . . .*
tārāpīḍo nāma | *tasyāyam . . . candrāpīḍo nāma sūnur digvijaya-*
prasaṅgenānugato bhūmim imām u. s. w. 192, 10 ff. *kādambarī tu . . .*
mahāśvetayā saha paryāṅke nishasāda | . . . *tearītaparijāna-*
panītena ca salīlena kādambarī svayam utthāya mahāśvetāyāś ca-
raṇau prakṣālyottariyāṁśūkenāpamṛijya punaḥ paryāṅkam āruroha.
193, 8 ff. *tāmbūladānodyatāḥ mahāśvetā tām abhāshata* | *sakhi kā-*
dambarī saṁpratīpannam eva sarvābhir asmābhir ayaṁ abhinavā-
gutaś candrāpīḍa āvādhanīyah | *tad usmai tāvad dīyatām*. 194, 1 ff.
u . . . vepathucalitavalayīvalīvācālena saṁbhāṣaṇam eva kurvātā
hastena śvedasālilapātāpūrvakāṁ grihyatīm ayaṁ manmathena datto
dīśajama ity ātmānam eva pratigrāhayanty adya prabhṛiti bhavato
haste cartata itī jīvitam eva sthāpayanti tāmbūlam adāt | . . . *grihītvā*
cāparaṁ tāmbūlaṁ mahāśvetāyāi prāyacchat. 196, 6 ff. (*mahāśvetā*)
sakhi candrāpīḍaḥ kvāstām itī kādambarīm apricchat | *asau tu . . .*
avadat | . . . *dārśanād ārabhya śarīrasyāpy ayaṁ eva prabhuḥ kim*
uta bhuvānasya vibhāvasya parijānasya vā | *yatrāsmāi rocate . . .*
tatrāyam āstām itī | *tac chrutevā mahāśvetā . . . gundharcārājāṁ*
drashtuṁ jayau.

V. 54. Kshemendra kürzt hier seine Vorlage ausserordentlich ab.

Zur Sache s. Kath. 140—143 und die Inhaltsangabe oben Bd. xv, S. 226; vgl. auch Kād. 209, 14 ff. *asau* (d. i. Mahāśvetā) . . . *kādambarim abravīt | jigamishati khalu kumāraḥ | prishṭhato duḥkham aviditavṛttāntaṁ rājacakram āste | api ca yuvarajor dūrasthitayor api sthiteyam idānim . . . prītir ā pralayāt | atobhyanujānātu bhavātīti.*

Zu diesem Verse vgl. Kath. 144 *tāvat priyaṅkaro mantri tasya somaprabhasya saḥ | vicinvāṇaś ca padavīṁ tatraivāgāt sasainikāḥ* und Kād. 210, 5 ff. (*candrāpidaḥ*) *hemakūṭāt pravṛtto gantum | gacchataś cāśya citrarathanayā . . . sarvāsānibandhanam āsit* (vgl. unten V. 56 *dayitām eva dhyāyan*) . . . *krameṇa ca prāpya mahāśvetāśramam acchodasavastire samnicishṭam indrāyudhakhuraputaṇṇusāreṇaivāgatam āmaskandhāvāram apaśyat.*

V. 55. Zur Sache Kath. 145 f.:

*militāya tatas tasmui prahṛishṭo nijamantriṇe |
somaprabhaḥ svavṛttāntaṁ yāvat sarvaṁ sa śuṁsatī ||
tāvat tasyāyayan dātāḥ śighram āgamyatām iti |
lekhe likhiteṣa saṁdeśam ādāya pitur antikāt ||*

Kād. 210, 14 ff. (*candrāpidaḥ*) *vaiśampāyanena . . . sahaicūḥ mahāśvetāraṁ kādambari . . . ity anayaiva kathayā prāyo dīcasam anaishīt.* 221, 12 ff. (*candrāpidaḥ*) *pituh samīpād āgatam . . . ālekhaḥāvakaṁ adrākṣīt | . . . yuvarājas tu . . . papāṭha | . . . lekha-cācanariratir eva prayāpakālatāṁ netavyeti.*

V. 56. *mantristūnand saṁgataḥ*: mit diesen beiden Worten wird die Abreise Somaprabhas aus Kāñcanābhā und seine Rückkehr nach der Einsiedelei abgefertigt.

dayitām eva dhyāyan: s. oben die Anm. zu V. 54.

V. 57. Zur Sache Kath. 147 f.:

*tena saṁnyam samādāya sacivānumatena saḥ |
pitṛājñām anatīkrāmaḥ jagāma nagaraṁ nijam ||
tātāṁ drishṭvāham eshyāmi na cīrād ity uvāca ca |
manorathaprabhāṁ tāṁ ca tāṁ ca decajayaṁ vrajan ||*

Vgl. auch Kād. 222, 3 ff. (*yuvarājaḥ*) *prayānapaṭaḥam avādayat | . . . balāhaka-putraṁ meghanādamimānam ādideśa | . . . niyataṁ ca*

*keyūrakauḥ . . . etācatīm bhūmim āgamishyatitī tanmukhena vijñāpyā
prapamyā devī kādambārī | . . . gariyasi guror ājñā prabhavati de-
hamātrakasya | . . . mā caivam maṁsthāḥ yathā jīvan punar devica-
rayāravinduvandanānandam ananubhūya sthāsyati candrāpida iti.
223, 8f. lekhaḥārakam . . . ujjayinīmārgam pricchan pratusthe. 229, 14
ujjayinīm ājagāma.*

V. 58. Zur Sache Kath. 149—152:

*so 'tha devajayo gateṣu tat sarvaṁ makarandikām |
tathāivābodhayat tena jāñe sā virahāturā ||
nodyāne sā ratiḥ lebhe na gite na sakhijane |
śukānām api śuśrāva na vinodavatīr girāḥ ||
nāhāram api sā bheje kī kathā maṇḍanādike |
prayatnair bodhyamānāpī pitṛibhyāḥ nāgrahīd dhṛitim ||
utsṛijya bīṣinīpattraśayanam cācīreṇa sā |
unmādinīva babhrāma pītror udegadāyini ||*

Von der Verfluchung Makarandikās und ihrer Verwandlung in
ein Nishādamädchen ist Kath. 153—155 die Rede (s. die Inhaltsangabe
Bd. xv, S. 227).

Mit obiger Darstellung im Kathāsaritsāgara vergleiche man die
lange Beschreibung Kād. S. 250—256, die Keyūraka in den Mund
gelegt wird, insbesondere aber 250, 18 ff. *yadaiva . . . mayāyaṁ de-
casyojjayinīgamanavṛttānto niveditas tadaiva . . . mahāśvetā . . .
svam evāśramapadam ājagāma | devy api kādambārī . . . nīcāritā-
śeṣhaparijanapraveśā . . . sakalam eva tam divasam asthāt, 251, 18 f.
idānīm tu mahāntam āyāsam anubhacati tvadarthe kādambārī. 253,
15 ff. parijanenena raṇarāṇakena madanaparavaśā kusumaśayanād
utthāpyate | paricārikayevārtiyā srastāṅgi sañcāryate | . . . muhuḥ
. . . udyānam āśecate | muhuḥ . . . upavanasarojalam aragīhate | tu-
smād utthāya tamālavithīm upaiti u. s. w. 254, 1 ff. muhūrtaṁ viśra-
mya saṁgītakagriham āvīśati | tato madhuramurajaravalalitalā-
zyatīlayodecīyamānā . . . dhārāgriham abhipatati | . . . bhavanakala-
haṁsaravam asahamānā prasthītā . . . kṣhīmatām abhinandati | . . .
bhavanavāpicakravākamithunaiḥ kūjītena khedyate | . . . aṅgaśasaha-*

kārapikavṛindaiḥ kalakuleṇīkulikriyate u. s. w. 255, 3 ff. na vijñāyate
 kiṁ mugdhatayā kiṁ vilāsena kiṁ unmadena saṅgitakampidāyā-
 āhvāniteshu kekāśāṅkayā dhārāgrīhamarakatamañimayāramukhāni
ethagayati (es folgen noch andere Beispiele solch wahnsinnigen Ge-
 bahrens). 255, 18 *saṁcaranti niśān nayati*. 256, 1 f. *sikhīśakunta-
 kulakolāhaleṇa tāmyati*.

V. 59. Zur Sache Kath. 156—158 (s. oben Bd. xv, S. 227).

V. 60—62. Kath. 159—162. S. oben Bd. xv, S. 227 f., wo ich in
 der Inhaltsangabe der Darstellung Somadevas folge. Die von Kshe-
 mendra dem Papagei in den Mund gelegte Prophezeiung findet sich
 im Kathāsaritsāgara viel passender am Schluss der Erzählung Pala-
 styas. Ausserdem wird da noch nicht verrathen, dass Sumanas Rā-
 mimat sei. Da auch die Kādambari nichts Aehnliches hat (s. unten),
 so sind die Worte unseres Textes *munivaras tvam hi lakshmisutah*
 ein Zusatz Kshemendras.

Die weiteren Schicksale des Papageien übergeht unser Text
 mit Stillschweigen. Zur Sache s. Kath. 163—166:

*ity ākhyāya kathāṁ tatra pulastyo vyaraman munih |
 ahaṁ ca jātīm asmārshaṁ harṣaśokapariplutaḥ ||
 tato yenāham abhavaṁ nītas tatkrīpayāśramam |
 sa maricimuniḥ tatra grīhītvā mām avardhayaḥ ||
 jātapakṣhaś ca pakṣhiteasulabhāc cāpalād aham |
 itas tataḥ paribhṛāmyan vidyāścaryāṁ pradarsayan ||
 nishēdahaste patitaḥ kramāt prāptas tvadantikam |
 idānīm ca mama kṣhipaṁ duṣkṛitāṁ pakṣhiyonijau ||*

Kād. 346, 1 ff. *ity evaṁ* (eva im Texte ist ein Druckfehler) ca
kathagītva bhagavān jābālīḥ . . . smītanḥ kṛitvā . . . sarvān eva tān
*chrāvukān avādit | . . . tad yuḥ sa . . . svayamkṛitād evāvinayād di-
 vyalokataḥ paribhṛāṣya martyaloke vaiśaṁpāyananāmā śukanāśasū-
 nur abhavat sa evaisha punaḥ svayamkṛitenāvinayena kopitasya pi-
 tur ākrośān mahāśvetākṛitāc ca satyādhiśhṛhānād asyām śukajātāu*
*patitaḥ | ity evaṁ vadaty eva bhagavati jābālau bālyepi me supta-
 prabuddhasyeva pūrvajanmāntaropāttitḥ samastā eva vidyā jihvāgre-*

bhavan | . . . vijñānaṁ ca sarvavastuvishayaṁ smarayaṁ ca saṁveṛi-
ttam. 349, 2 ff. hārītas tu mām . . . ātmaparyasāśīlāṁ nītvā śanaśā
zrasāyanaikadeśe sthāpayitvā . . . niryayau. 353, 2 ff. evaṁ cācāhi-
tacetasā hārītena saṁvardhyamānaḥ katipayaiḥ eva divasaiḥ saṁjā-
tapakshobhavam | utpannotpatanasāmārthyaś ca cetasy akaracāṁ
u. s. w. 353, 6 ff. iti nīścityaikkadā . . . uttarāṁ kakubhaṁ grihītā-
rahaṁ | . . . baddham ātmānam . . . apaśyam | agrataś ca . . . pu-
rusham adrīkṣham. 354, 12 ff. sa mām uktavān | mahātman aham
. . . cāṇḍālāḥ | . . . tasyās (d. i. mama svāmīno duhituḥ) tevaṁ kenāpi
durātmanā kathito yathā jābāler āśrama evaṁguṇaviśiṣṭo mahāśca-
vyakāri śukas tiśṭhati. 356, 21 ff. mām nītvā sa cāṇḍālas tadā . . .
tasyai cāṇḍālādārikāyai durūtavān. 359, 2 eṣhā mām ādāya deva-
pādamūlam āyātā.

V. 63. sa śukaḥ prāpa nijam vaidyādharaiḥ vapuḥ: davon ist
im Kathāsaritsāgara keine Rede; es heisst da V. 178 śuko 'pi mu-
ktevaiva sa vaihaḡiṁ tanuṁ jagāma dhāma svatapobhir arjitam. In
der Kādambarī (360, 4 ff.) erklärt das Cāṇḍālamädchen dem König:
kādambarīlocanānanda candra sarvas teyāsya durmater ātmanāś ca
pūrcājanmaḥrittāntaḥ śruta esa (aus ihrem Munde erfährt also der
König seine frühere Geburt, s. oben die vorhergehende Anmerkung)|
. . . śāpācasānasamayo vartate (vgl. oben Kath. 166 idāniṁ ca mama
kṣhiṇaṁ duṣkṛitam) | . . . tad anubhavatīṁ saṁprati dvār api sa-
mam eva . . . tanuḥ parityajya yatheshṭhajanasamāgamasukham. Hier-
auf gehen der König und der Papagei ihr Leben an, und später
erscheint der letztere als Puṇḍarika vor Mahāśvetā. Kāśemendra
scheint hier der Kādambarī gefolgt zu sein.

jātismaraṁ vidhāyaiva taṁ rājānam: Kād. 360, 20 ff. atha rā-
jñas tadvacanam ākaruḥ saṁśṛitajamāntarasya . . . makaraketur-
agrataḥ parmaśtraṁ kādambarīm kṛtvā jīcītāpaharagāya . . . a-
ntarā padam cakāra. Das Letztere findet sich an dieser Stelle auch
Kath. 167: iti sadasi kathām uḍīrya tasmin viduṣi śuke virate vi-
citracāci | sapadī sa zumanomahābhṛd āśīt pramadatarāṅgitavimī-
tāntarātmā (so lese ich mit Petersen II, 94). Dagegen erinnert sich
der König an seine frühere Geburt erst später (Kath. 176), nachdem

er Manorathaprabhā erblickt: *drishṭvaiva manorathaprabhāṁ smṛita-scajātīḥ sumanomahāpatīḥ*.

V. 64—66. Zur Sache Kath. 168—176 (s. oben Bd. xv, S. 228 f.). Vgl. insbesondere Kath. 174 f. *somaprabhāṁ . . . makarandikā jagrāha kaṇṭhe* und *vidyādhara-rājaputrīṁ somaprabhāḥ . . . āśliṣhya kṛitī babbhūva* mit Kād. 363, 9 ff. *kādambārī . . . candrāpīḍam . . . kaṇṭhe jagrāha* und 364, 5 ff. *candrāpīḍas tathā kaṇṭhalagnāṁ kādambārīm . . . kaṇṭhe grihītvā . . . avādit*.

jñātvā vidyayā: nach Kath. 171 f. ist es ebenfalls Śiva, der der Manorathaprabhā offenbart: *yo raśmīmān munisuto 'bhīmato varas te jātāḥ sa saṁprati punaḥ sumanobhīdhānaḥ | tat tatra gaucha tam avāpnuhi sa svajātīm sudyah smarishyati śubhe tava darśanena*.

V. 67. *tato mitho nanandus te:* Kād. 369, 4 f. *parasparāviyogena sarva eva sarvakālaṁ sukhāny anubhavantaḥ parāṁ koṭim ānandasyādhyagaman*.

gatevī tuhinabhūdharam: anders Kath. 177 *tayā ca saṁgamyā punaḥ svakāntayā cirotsukaḥ sa prayayau scam āśramam | yayau sa somaprabhabhūpatiś ca tāṁ priyāṁ samādāya nijāṁ nijāṁ pi-ram*. Kshemendra scheint hier wieder der Kādambārī zu folgen, wo die Hauptpersonen am Schluss der Erzählung in der Einsiedelei Mahāśvetās (am Kailāsa, also im Himālayagebirge) versammelt erscheinen.

V. 68. Śaktiyaśas heisst die Braut Naravāhanadattas, eine von der Göttin Gauri begünstigte Vidyādharaprinzessin.

V. 69. Vgl. Kath. 178 *itiha dūrāntarito 'pi dehindā bhavaty avāṣṭhaṁ vihitāḥ samāgamah*.

A n z e i g e n.

Das Tši-veŋda'. Linguistische Studie von CARL MEINHOF, Pastor zu Zizow. Separatabdruck aus der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. LV. Leipzig, 1901. 76 S. 8°.

Diese neue Arbeit des hochverdienten Bantuforschers bietet die Einführung in eine der phonetisch interessantesten Bantusprachen. Mir ist bisher noch keine dieser Sprachen begegnet, welche lautlich so reichhaltig wäre wie das Veŋda'. Dadurch ist sie ein besonders wichtiges Glied für die Sprachvergleichung, namentlich für etymologische Forschung. Denn diese letztere ist zum allergrössten Teile vergebliche Mühe, wo der Phonetik nicht die gehörige Sorgfalt gewidmet wird. Da stellt z. B. SIEDEL in seiner *Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen* eine Untersuchung an über die Wurzel *ta* und scheint keine Ahnung davon zu haben, dass hierbei *t, t, t, t,*¹ *th, th, th, th*¹ der verschiedenen Bantusprachen zu unterscheiden und zu berücksichtigen sind, daneben die entsprechenden Nuancen von *l, r, d*, u. s. w. Das Ergebnis der Untersuchung ist denn auch natürlich ein ganz verfehltes.

Phonetik ist's, was man beim Sprachstudium zuerst und vor allen Dingen sorgfältig zu treiben hat, sonst wird man nur stümpern, wie das u. a. auch die so anspruchsvoll auftretende vergleichende Grammatik von TORRESO zeigt, die ganz und gar nicht das Lob ver-

¹ Meine Bezeichnung für die betreffenden bisher irrthümlich „Laterale“ genannten Laute.

dient, das, in Unkenntnis der Dinge, ihr gespendet wird. — Die Phonetik liegt im Allgemeinen noch sehr im Argen; es herrscht in dieser Hinsicht in den Bantu-Grammatiken und Wörterbüchern, auch bei ‚Fachleuten‘, noch eine heillose Verwirrung und Unklarheit, mitunter über die einfachsten Begriffe. — Will Einer in der Bantaistik wirklich einen guten Grund legen, der gehe zunächst bei MEINHOF in die Schule und studire dessen ‚Lautlehre‘¹ und die vorliegende sich daran anschliessende Vengda'-Studie und dann alles, was hoffentlich von MEINHOF noch weiter publizirt wird.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft verdient aufs neue grossen Dank dafür, dass sie für die Veröffentlichung auch der Vengda'-Studie von MEINHOF freundlichst die Hand geboten.

Die Ausstattung des Separatabdruckes ist gefällig, der Druck schön und klar. — Ich wünsche dem Werkchen von Herzen gesegneten Erfolg.

Berlin, Februar 1902.

K. ENDEMANN.

Ibn Kutaiba's Adab al-katib. Nach mehreren Handschriften herausgegeben von MAX GRÜNERT. (Mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.) Leiden. E. J. BRILL 1900. 8° x + v + 7 SS.

Eine europäische, wissenschaftlich instruierte Ausgabe des berühmten Handbuchs der Stilistik des Encyclopädisten Ibn Qutaibah war schon seit vielen Jahrzehnten ein Desideratum derjenigen, die sich dem Studium der arabischen Philologie gewidmet haben. Die im Jahre 1300 H. in Kairo erschienene Ausgabe hat ja höchstens den Wert einer schlechten Handschrift, schon wegen des Mangels jedweder Vocalisation, der in einem Werke dieses Charakters doppelt unangenehm ist. Denn die eminente Wichtigkeit von Ibn Qutaibah's Buche beruht vor allem in seiner Brauchbarkeit als Schulbuch, worin es z. B. at-Ta'libi's inhaltlich verwandtes Compendium (Fiqh

¹ „Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen.“ Leipzig 1899.

al-Ingāh) bei weitem übertrifft, während sein sprachwissenschaftlicher Wert unbedeutend ist und neben der bezüglichen lexikographischen und grammatischen Litteratur ganz verschwindet. Trotzdem spielt es in dem philologischen Schrifttum der Araber vermöge seiner übersichtlichen und klaren Disposition und der grossen Belesenheit und Sachkenntnis seines Verfassers eine bedeutende Rolle und ist Mittelpunkt einer grossen und eingehenden Erklärungs- und Scholien-Litteratur geworden. Wenn nun ein Gelehrter von dem Range GRÜNER'S sich der durchaus nicht leichten Aufgabe unterzogen hat, dieses Werk in einer kritischen Ausgabe der wissenschaftlichen Welt und vor Allem den Studierenden zugänglich zu machen, so war die Erwartung berechtigt, in dieser Ausgabe über jene litteraturgeschichtliche Bedeutung des Werkes, sowie über die persönlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse des Autors des Genaueren belehrt zu werden. Leider entspricht das vorliegende Buch dieser Erwartung keineswegs. GRÜNER'S 'Einleitung' ist äusserst wortkarg, ja man muss sagen dürftig, was umso mehr zu bedauern ist, als einzelne kurze Andeutungen des Herausgebers darauf schliessen lassen, dass er sich gerade mit dem, was der Leser besprochen zu finden erwartet, eingehend beschäftigt hat und wol vertraut ist¹ und nur aus unbegreiflicher Zurückhaltung schweigt. Der Hinweis auf die bisher zugängliche bezügliche Litteratur (WÜSTENFELD, FLÜGEL, BROCKELMANN, S. VII. Anm. 1) kann nicht als Ersatz dafür gelten; gerade weil man dort eigentlich nichts erfährt, möchte man endlich einmal, und zwar eben an dieser Stelle, wirklich etwas erfahren und ist über die Versagung dieses Wunsches umso mehr enttäuscht, weil der, der hier zu uns sprechen sollte, aber zur Unzeit schweigt, die höchste Verpflichtung und die beste Legitimation zu unserer Belehrung besässe.

Auch noch an einer anderen Stelle der 'Einleitung' vermisst man grössere Ausführlichkeit aufs schmerzlichste, nämlich dort, wo

¹ GRÜNER'S Irrtum betreffend Ibn Qutaibah's Nisbe ad-Dīnawarī hat schon BUCKENBORG in seiner Besprechung in der *Orient. Litteraturzeitung* Jg. IV, 403 bis 407 berichtet. Ich komme im Verlaufe meiner Ausführungen noch wiederholt auf diese treffliche Kritik zurück.

GRÜNERT von den Grundlagen seiner Ausgabe spricht. Wenn von der Handschrift B nichts weiter gesagt wird, als sie sei „eine alte, treffliche Hs.“, so nützt das dem Leser gar nichts; dass GRÜNERT's Text wesentlich auf ihr beruht, merkt man wohl aus den textkritischen Fussnoten, aber eine Darstellung des Verhältnisses der benützten Handschriften untereinander vermisst man. Auch eine genauere Beschreibung der Codices wäre wünschenswert, wo die betreffenden Bibliothekskataloge zu wenig sagen, wie z. B. bei den Hss. A und B, über welche DE GORJE und HOUTSMA's *Catalogus* (auf den GRÜNERT übrigens zu verweisen vergessen hat, so dass die Auffindung der beiden Codices einige Umstände macht; sie sind dort unter No. XLVIII und XLIX verzeichnet) nur äusserst ärmliche Auskunft gibt. Die gelegentlichen Notizen über Lücken, Verhältniss der einzelnen Hss. zu einander etc.¹ in den Anmerkungen zum Texte können für diesen Mangel nicht entschädigen.

Indessen nicht nur durch ihre Knappheit befremdet die Aufzählung der von GRÜNERT benutzten Handschriften; sie tut es noch weit mehr, wenn man die Zahl der dort genannten Codices (sechs, wovon R sich nur auf die Vorrede bezieht, während G den Commentar des Jawāliqī enthält, der den Text nur auszugsweise mittheilt) mit jener der tatsächlich in Europa zugänglichen Handschriften vergleicht. Schon DE GORJE-HOUTSMA's *Catalogus* verzeichnet dreizehn Handschriften in verschiedenen Bibliotheken, worunter GRÜNERT's L und R nicht vorkommen, so dass er neun Codices auführt, die GRÜNERT nicht benutzt hat; dazu kommen noch in Constantinopel sieben Handschriften des Textes (Catalog 'Āsir Efendi 1, 741, 742, 743, 744, III, 274; 'Ārif Ef. 1995; Selim ağa 890; Köpr. Muḥammad Paşa 1201; Aja-Sofiya 3769, 3770; Fâtih Şarifi 3658, 3659; Bayezid Jāmi' 2677, 2678; As'ad Ef. 2513. Hâmidîyyah Turbasi 1042; Lâleli Jāmi' 1465) und zwei des Jawāliqī-Commentars (Yeni Jāmi' 958; Nûr-i-'Otmâniyyah 3954), also wenn ich recht gezählt habe¹ im

¹ Die oben gegebene Liste beruht nur auf flüchtigen Notizen, die ich mir bei gelegentlicher Durchsicht der Kataloge gemacht habe; es kann mir also noch manches Exemplar entgangen sein.

Ganzen achtundzwanzig Handschriften, die GUTXERT unbeachtet gelassen hat, gegen sechs von ihm benützte. Will man nun auch annehmen, dass viele davon keinen besonderen textkritischen Wert besitzen dürften, so ist es doch kaum denkbar, dass ein solcher nicht wenigstens einzelnen aus einer so grossen Zahl innewohnen müsste, und es widerspricht aller textkritischen Methode, bei der Herausgabe eines so viel benutzten und daher vielfach interpolierten und sonst verdorbenen Textes sich an einige durch den blossen Zufall der leichteren Zugänglichkeit ausgewählte Handschriften zu halten, eine stüffach grössere Anzahl davon aber zu ignorieren. Dass das auch in unserem concreten Falle zutrifft, beweisen die vielen Verbesserungen, welche RECKENDORF in seiner oben angeführten Besprechung zum Texte liefert und von denen der grösste Teil bei vollständiger Benutzung des handschriftlichen Materials sich dem Herausgeber gewiss von selbst dargeboten hätte. Ich muss zu meinem tiefen Bedauern feststellen, dass hierin der Hauptfehler von GUTXERT'S Arbeit liegt.

Wenn es ihm aber trotz dieses methodischen Mangels gelungen ist, einen im Grossen und Ganzen guten und glatten Text herzustellen, so ist das ein persönliches Verdienst GUTXERT'S und kein Beweis gegen das oben Gesagte. Das Buch wird, namentlich infolge der reichlichen Vocalisation, dem Studierenden von grösstem Nutzen sein. Doch möchte ich gerade im Hinblick auf dieses eine Kleinigkeit berühren, deren Tadel bei einem Schultext nicht kleinlich genannt werden kann. Ich meine die leider auch in ausgezeichneten Drucken häufig genug zu beobachtende saloppe Behandlung der Meddahl-Orthographie. Ich weiss ja recht gut, dass man auch in guten Handschriften *ثَنَانٌ ثَنَانٌ* u. s. f. geschrieben findet;¹ aber solcher unlogischen und inconsequenten Schreibungen finden sich ja in den besten Handschriften noch mehr,

¹ Das qur'ânische Recitationsmeddahl für die überlangen, künstlich gedehnten Silben einfach in die gewöhnliche Orthographie herübernehmen zu wollen, wie es manche orientalische Autoren tun, verträgt sich nicht mit unserer kritisch genaueren Auffassung.

ohne dass sie von unserer besseren Einsicht hingenommen würden; in einem Standardwerk der Rechtsschreibung darf dann aber auch das pleonastische Meddah keine Anwendung finden. Die richtige Meddahschreibung wird ja in Fällen, wie *رَدَائِنَ بِشَائِنَ* und *ثَمَائِنَ* geradezu durch die vom Herausgeber acceptierte *بِشَائِنَ* etc. unmöglich gemacht.

Den Mangel eines Wörterverzeichnisses muss ich mit RECKENDORF ebenfalls lebhaft beklagen; er macht sich bei einem Werke, dessen Inhalt zum grossen Teile lexicographischer Natur ist, doppelt fühlbar. Dagegen kann ich RECKENDORF'S Ansicht, dass die Edition einer Textes-Auswahl der extensiven Herausgabe vorzuziehen gewesen wäre, nicht beistimmen und zwar in Hinblick auf den Charakter des Werkes als eines Handbuches. Vollständigkeit ist hier die Hauptsache; die Neuheit und philologische Wichtigkeit des Gebotenen können ohnehin nur geringfügig sein und kommen daher fast gar nicht in Betracht. Wohl aber ist gerade in dieser Beziehung sehr zu bedauern, dass GRÜNERT den Commentar al-Jawâlîqî's nicht mit herausgegeben hat, was auf Grund der ganz ausgezeichneten Wiener und der beiden Constantinopeler Handschriften (s. o.) nicht schwer gewesen wäre und in grammatischer, stilistischer und lexicographischer Hinsicht den Wert des Buches um ein namhaftes erhöht hätte. Wir hätten dafür gerne auf die splendide Ausstattung, die ja an und für sich sehr anzuerkennen ist, wenn sie auch den Preis wesentlich in die Höhe schraubt, verzichtet.

Kritisieren ist leichter, als Neues schaffen. Wenn ich daher als Reconsent genötigt war manches zu tadeln, so erfreue ich mich dafür als Arabist um so unbefangener an der schönen Gabe, die uns GRÜNERT beschert hat. Er verdient unser Aller Dank und Anerkennung; Dank aber gebührt auch der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften dafür, dass sie durch ihre Unterstützung die Publication dieses wichtigen Buches ermöglicht hat.

Wien, 29. November 1901.

R. GEYER.

Eränsahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen von Dr. J. MARQUART, Privatdozenten der alten Geschichte in Tübingen.¹ Berlin, WEIDMANN'sche Buchh. 1901 (*Abh. der K. Gesellsch. d. W. zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Neue F. B. III. N. 2*).

Der Verfasser des armenischen, dem Moses von Chorene zugeschriebenen, Geschichtswerkes hat auch eine Geographie veröffentlicht, die in zwei Recensionen vorliegt, deren eine nur ein 'dürftiger und schlechter' Auszug der anderen ist, welche den ursprünglichen Text des Werkes enthält. Dr. MARQUART hat daraus in seinem Buche die Beschreibung *Eränsahr's* nach beiden Recensionen gegeben (S. 8—15) mit Uebersetzung und ausführlichem Commentar, und zwar S. 16—136 des Provinzenverzeichnisses, S. 137—165 der Länderbeschreibung nach Ptolemaios. Nach MARQUART ist es klar, dass der Verfasser nicht nur nestorianische Bischofslisten und *eränsische* Erzählungen, namentlich die Geschichte *Ardašir's* nach dem *Kärnāmak* und den Roman von *Bahrām Čöblu*, sondern selbst schriftliche Berichte über den grossen Kampf der Araber gegen den *Čaḡān* der Türken im J. 119 H. (739 n. Ch.) und byzantinische Nachrichten über die Sogdaiten, *Hephthaliten*, *Avaren* etc. benutzt hat, also frühestens gegen das Ende der Omayyadenzeit, vermuthlich aber erst unter den ersten Abbasiden geschrieben hat. Ein kritischer Commentar zum Verzeichniss der *eränsischen* Länder war unentbehrlich, und weil dazu eine Zusammenstellung und Sichtung alles zugänglichen Materials nöthig war, ist dieser Commentar zu einer historisch-kritischen Untersuchung über den Umfang des Sasanidenreiches während der verschiedenen Phasen seiner Geschichte geworden. In einigen Excursen wird dann die staatsrechtliche Stellung gewisser wichtiger Grenzprovinzen, so wie die genauere Bestimmung der Lage einer Anzahl wenig bekannter, aber ehemals wichtiger Oertlichkeiten und Landschaften behandelt.

¹ Jetzt Conservator am ethnographischen Museum zu Leiden.

Ich stehe nicht an zu erklären, dass dieses Buch von der erstaunlichen Gelehrtheit, von der hohen kritischen Begabung und der seltenen Combinationsgabe des Herrn Verfassers ein glänzendes Zeugniß giebt. Zwar bin ich nicht im Stande alles zu beurtheilen, wo ich aber die Untersuchungen MARQUART's habe nachprüfen können, habe ich in der Regel nur zu loben und zu bewundern gefunden. Eben daher will ich das Wenige, das ich zu bemerken habe, nicht zurückhalten.

S. 55, 58. Die Identificirung des chinesischen Po-lo (alte Aussprache Pok-lo) mit Balchan am östlichen Ufer des Kaspischen Meeres scheint mir bedenklich, da ein Kriegszug von da aus nach dem nördlichen Indien schwer anzunehmen ist (vgl. S. 58, 211, 214). Nach MARQUART's Mittheilungen war es 2100 li von Fo-ti-ša entfernt. Von diesem Ort wissen wir aber nichts, als dass er 100 li nördlich von Kabul lag (vgl. S. 279). MARQUART schreibt: „Unter Po-lo kann nicht Balx verstanden werden, da dieses im Wei-šu unter dem Namen Po-êi vorkommt und nur 13320 li von Tai entfernt war.“ Die Entfernung Fo-ti-ša's von Tai wird auf 13660 li angegeben. Stammen all diese Angaben aus derselben Quelle, so dass das li stets denselben Werth hat? Sonst wäre, wenn man unter Fo-ti-ša Badachšan, unter Po-lo Balch (S. 90 Po-ho, oder genauer Po-ho-lo) verstehen dürfte, die Distanz von 2100 li richtig (Masûdi, Tanbih, 14: 20 Tage-reisen). Ich muss gestehen, dass ich dies zunächst für wahrscheinlicher halte. Man bedenke dabei, dass Tocharistan der eigentliche Sitz der Kasan und dass die Frucht des Sieges über die Kidariten in 468 die Eroberung Talakân's war (S. 52, 60, 80, vgl. 214).

S. 60. Neulich hat Herr SPECHT den Namen اخشنور auf einer hospitalitischen Münze gefunden als Ašanhuvar (*Extrait du Journal*, Mai-Juin 1901, p. 11), was die Richtigkeit von NÖLDEKE's Lesung des Namens glänzend bestätigt.

S. 70 „der vermehrten Ausgabe des Buches der Eroberungen von Balâzuri“. Vermuthlich stützt sich Dr. MARQUART auf Dr. HEER's Dissertation „Die historischen und geographischen Quellen in Jâqût's geographischem Wörterbuch“, der hat beweisen wollen, dass Jâqût

eine zweite vermehrte Ausgabe des Kitāb al-Fotūḥ benutzt hat. Erstens ist es fraglich, ob ein solches im Fihrist gemeint sei. Nach Ibn Šākir (Leidener HS. 1957, Cat.² u, 23) ist, wie ich schon in der ZDMG. 38 S. 406 angedeutet habe, das Buch der Eroberungen vom Buch der Länder verschieden. Er sagt unter dem J. 279, wo er den Tod Balādhori's erwähnt: *وله من الكتب كتاب البلدان الصغير كتاب البلدان الكبير ولم يتم كتاب جل انساب الاشراف وهو كتابه المعروف المشهور كتاب الفتوح*. Da die Worte Ibn Šākir's hauptsächlich mit denen des Fihrist übereinstimmen, ist es nicht unwahrscheinlich, dass in diesem der Titel *كتاب الفتوح* ausgefallen ist. Zweitens aber, wenn auch Balādhori eine ausführlichere Beschreibung der Eroberungen unvollendet nachgelassen haben sollte, hat Dr. HEER seine Stellung durchaus nicht bewiesen. Ich will hier darüber nur eines sagen: In der Stelle Jaqūt iv, 2v, 2 beziehen sich die Worte *ذكر ذلك البلاذري* nur auf das vorhergehende *فسميت به* 2v, 22; die Worte 2v, 22—2v, 1 sind an unrichtiger Stelle eingeschoben. Falls Balādhori's Buch der Länder vom Fotūḥ verschieden war, kann daraus die Angabe der Eintheilung Chorāsān's stammen. Doch auch im *Ansab al-ašraf* findet man gelegentlich geographische Mittheilungen.

S. 81 und 810. Die Identität vom chinesischen U-na'-o (alte Aussprache U-na-kat) mit dem Namen der Citadelle von Zamm ist mir zweifelhaft. TOMASCHKE, *Sogdiana* 112 (176) sagt, dass es ihm nicht gelungen ist Una'-o näher zu bestimmen, nämlich als im chinesischen Bericht, welcher es 200 li östlich von Mu (Merw) setzt. MARQUART liest Mok für Mu und hält dies für die chinesische Form von Amul, muss nun aber eine im chinesischen Bericht gegebene Distanzangabe von 400 li zu 150 li reduciren. Nichts verbürgt uns, dass der Name *بادگر*, den wir bei Tabari an der einen Stelle nach allen HSS., in der anderen nach einer, wo die zwei anderen resp. *بادگر* oder *بادگر* geben, als *بادگر* gelesen haben, ein alter Name ist und nicht eine verhältnismässig moderne Ableitung von *باد*, 'Wind'.

S. 119. Da Arran den arabischen Schriftstellern sehr gut bekannt war, kommt es mir einstweilig bedenklich vor, Liran (Lairan)

überall in Irān zu ändern. Die überwiegende Mehrheit der oft von einander ganz unabhängigen Handschriften hat ein *l*, und wenn auch Arrān im engeren Sinn gemeint sein mag, ist der Name doch vielleicht anderen Ursprungs. Man vergleiche, was MARQUART S. 117 über die albanischen Dialecte mittheilt. Vielleicht ist لیوان aus ایران entstanden wie لُکام aus الُکام.

S. 182. Ich gebe zu, dass Ibn Chord. ۵۴, 9 für ثم الى, dann nach' zu lesen ist والى, und nach', also von Djiruft bis Nahr Solaimān. Warum aber MARQUART meine Verbesserung des folgenden والى in ثم الى erst zurücknimmt S. 182 Z. 3 und Anm. 2 und dann selbst die Emendation wieder macht S. 183, l. Z., ist mir ein Räthsel. Die Lage von Nahr (Djowī) Solaimān hatte ich mir auch so gedacht wie er. Die Zusammenstellung von درهغان mit dem heutigen Darpahān ist schön. Fraglich ist es aber, ob darum nun auch درفیان gelesen werden müsse und nicht umgekehrt درهغان als ältere Form des Namens zu fassen sei.

S. 190, Anm. 2. Die Verbesserung شطه für وسطه ist richtig, obgleich die drei HSS. (die LARONERO'sche habe ich auch collationirt) وسطه haben; allein فى braucht nicht in على umgeändert zu werden.

S. 197, Z. 6, über بست. Der Text hat الى بست, nicht على, und der Context erfordert eine Distanzangabe d. h. مرحلة, wie die anderen HSS. haben, obgleich dann diese Tagereisen sehr klein sind. Auch bei Ibn Rustah ist كفتين eine Station zwischen كفتين und جوتين.

S. 220 und Anm. 4. الاولى ist Elativ von ولى und synonym mit الدنيا S. ۲۹۰, 9.

S. 248 und 37 f. Die Conjectur MARQUART's, dass Tab. ۱, ۲۵۹۳, 3 statt ونويه zu lesen sei زویل (S. 38, Anm. 1) oder زويه (S. 250, Z. 8), ist zwar nicht unbedingt nothwendig, da unter ونويه, und seine Angehörigen' (s. das Glossar zu Tab.) auch كتبيل, mit inbegriffen ist, doch sehr wahrscheinlich. Hierauf stützt sich vornehmlich MARQUART's Aussprache Zambil. Die gewöhnliche Lesart der Araber ist Rotbil. Nach Abulfeda, *Hist. anteisl.* 174 (vgl. Masudi II, 79 ff.) ist

dies ein Titel der Fürsten von Sind. So hiess der Vater eines Ueberlieferers namens صالح (s. *Moschtabih* ٢١٦, TA unter رٲٲٲٲ, wo auch die Aussprache Ratbil überliefert ist, Ibn Hadjar II, ٥٢٦). Da Rotbil gewiss kein arabischer Name ist, kann man den Zusammenhang dieses Namens mit dem der Fürsten von Sidjistan kaum bezweifeln und muss man wohl annehmen, dass die Araber ihn so — sei es auch falsch — überliefert haben. Der Name Zambil (wie Ibn Challikān n. 838 WÜSTENFELD S. ٥٤ schreibt) kommt aber auch vor: man hat Abn'l-'Abbās Ahmed ibn al-Ḥosain ibn Ahmed ibn Zambil an-Nahāwandi, der nach Dhahabī im *Mizān* ein Zeitgenosse des Dāraqutni war (vgl. *Moschtabih* I. L.), und der aus der Zeit Amīn's und Mamūn's wohlbekannte Mohammed ibn abi Chālid hatte einen Sohn mit Namen Abn Zambil (*Fragm. Hist.* ٤٣١ f., JA. VI, ٢٢٧). Dieser Name hat aber eine Bedeutung (zambil = zibbil, ein Korb) und braucht nicht vom Fürstentitel entlehnt zu sein. In einer Anm. zur Uebersetzung des Ibn Chord. S. 29 habe ich dazu noch aus Theophanes die Aussprache Ζαββηλ citirt, vielleicht mit Unrecht (vgl. MARQ. S. 247. Ich kann es augenblicklich nicht controliren). GILDEMEISTER, *De rebus Indicis*, S. 5, Anm. 5 giebt noch andere Lesarten, die aber wenig Autorität haben. Ich vermute, dass der Name mit Zabul, chin. Tsauli (MARQ. S. 39, 247 f.) zusammenhängt, da Zabulistan doch der eigentliche Sitz dieses Fürsten war (*Tanbih* ٢١٤, 11, MARQ. S. 250). In dem Falle ist Zambil gewiss die richtige Lesart. Auch der Name des Landes wird auf indischen Münzen neben Ġabula bisweilen Ġambula geschrieben (MARQ. S. 39). Da der erste Buchstabe des Namens Zabulistan von den Arabern oft ٴ geschrieben wird, kann am Ende bei Tabari ذوبه behalten werden.

MARQUART thut S. 247 dem Masūdī Unrecht wegen seiner Behauptung, dass Zambil der Titel der Könige war, die über Bost, Ghazna und die anliegenden Länder herrschten. Erstens muss man bei der Beurtheilung der *Murūdj* stets im Auge behalten, dass der Verfasser im *Tanbih* sagt, er habe sehr vieles in der ersten Ausgabe, leider der einzigen die zu uns gekommen ist, verbessert, weswegen er den Leser bittet nur die zweite Ausgabe zu gebrauchen.

Zweitens aber, was jene Behauptung betrifft, steht Masūdi darin nicht allein. Ibn Chordādbeh *z.*, 4 v. H. hat ungefähr dasselbe — die Stelle wird von MARQUART selbst S. 250 mitgetheilt. Aus der auch von MARQ. citirten Stelle des Balādhori, der vom Rotbil von Sidjistan spricht, ist dasselbe zu entnehmen. Dann finden wir in Wirklichkeit, dass wenigstens in den drei ersten Jahrhunderten der Hidjra die Fürsten dieser Länder durchaus Zambil (Rotbil) genannt wurden. MARQUART's Zweifel beruht lediglich auf dem Umstande, „dass die Chinesen von einem ähnlichen Titel absolut nichts wissen“ (S. 250). Kennen wir dann die chinesische Litteratur so genau, dass wir Recht haben ein argumentum ex silentio mit Bezug auf diese zu gebrauchen? (vgl. MARQ. S. 51). Und können die Chinesen für diese Fürsten nicht einen anderen Titel gehabt haben, wie sie z. B. Baktrien Ta Jüeh-*ei* nannten, obgleich das Volk dieses Namens längst verschwunden war (MARQ. S. 208, 254)? Uebrigens schreibt MARQUART selbst S. 293, dass an einer Stelle „Ispahbe2 die persische Uebersetzung des Titels Zambil ist“.

Der gewalthätigen Emendation MARQUART's (S. 248) von Tab. 4, 707 kann ich nicht beistimmen. Die Erzählung Saif's ist, wie gewöhnlich, nicht frei von Ungenauigkeiten, wie z. B. dass Salm ibn Zijād hier Statthalter von Sidjistan unter Moāwia genannt wird, da er in Wirklichkeit erst unter Jazīd Statthalter von Chorāsān ward (Jaqubi, 298, 16—299, 4, *Hist.* II, 700 f.), doch darum haben wir noch nicht das Recht, frei hineinzucorrigiren. Die erste Frage ist, was unter seinem Āmul zu verstehen ist. Als ich das Argumentum zu Band 5 von Tabari schrieb, fasste ich es als Kābul, mit Vergleichung von 7807, 15 f. und Balādhori 797, 8 f., und obgleich ich mich später in den Add. für MARQUART's Auffassung, dass Zabulistan gemeint sei, erklärt habe, muss ich jetzt bei meiner ersten Meinung beharren. Balādhori sagt, dass der Kābulāh die muslimische Besatzung von Kābul vertrieb und sich der Stadt bemächtigte, genau wie es Saif 7907, 9 von Āmul sagt. Auch passt die Beschreibung von Āmul Z. 6 besser auf Kābul als auf Zabulistan. Es ist kein Grund Z. 9 die Lesart des Textes *على* durch *وخلت* zu ersetzen, wie MARQ.

S. 248 Anm. 2 will. Möglich ist, dass nach *وغلِب على أمل* ausgefallen ist *وخلت (أمل) من المسلمين*. Aus den Worten *كفر الشاه* folgt, dass der Šāh sich den Muslimen unterworfen hatte, wie Z. 2 f. erzählt ist, und die Veranlassung dazu war, dass er vor Zambil geflohen war. Dass, nachdem der Šāh sich Kābul's bemächtigt hatte, Zambil sich vor ihm fürchtete, ist ganz in der Ordnung. Nur fehlt in der Erzählung die Angabe, dass er nachher den Kābulšāh unter seine Botmässigkeit gebracht hat. Denn aus Bal. ٢٩٧, 13 f. und Tab. Z. 12 ff. folgt, dass nicht der Šāh, sondern Zambil der hervorragende Herrscher war, da er für sein Land Sidjistan und für Kābul einen Vertrag schloss. Dass er dazu kein Recht gehabt hätte, wie MARQ. S. 249 annimmt, ist blosser Hypothese. Ueberhaupt wissen wir wenig Bescheid über die Geschichte dieser Länder. Selbst von der grossen Calamität des Jahres 70, worüber Arib ٦٤ f. uns eine Mittheilung macht, sagen die Historiker kein Wort, es müsste denn die Niederlage von Jazīd ibn Ziyād (Balādh. ٢٩٧, I. Z. ff.) gemeint sein.

S. 254. MARQUART meint, dass in *الدراى* kein arabischer Artikel steckt. Sollte aber der Name nicht mit dem auf derselben Seite erwähnten Darada zusammenhängen?

Die Untersuchungen MARQUART's erstrecken sich über einen sehr grossen Ländercomplex und eine lange Zeitperiode. Das Material musste dementsprechend von den verschiedensten Seiten hergeholt werden und was Dr. MARQUART hierin geleistet hat, ist wirklich erstaunlich. Die griechisch-römischen Quellen, die byzantinischen, armenischen, syrischen, persischen, arabischen, türkischen, indischen, chinesischen Bücher, nebst der auf diese bezüglichen Litteratur, alle sind benützt und das nicht oberflächlich, sondern mit kritischer Sorgfalt. Fast jede Seite seines Buches giebt neue Belehrung oder wenigstens Anregung zu neuer Prüfung. Ich will daraus hervorheben, was er S. 26 über Samarān schreibt; seine Zusammenstellung der Berichte über die Kūsān und die Chioniten S. 50 ff., obgleich darin bei der Mangelhaftigkeit der Quellen manches fraglich bleibt; besser ist es in dieser Hinsicht mit seinen Ausführungen über die Hephtaliten gestellt; die politischen Beziehungen der Perser und

Araber zu den Kaukasusländern, den Türken und Chazaren S. 95 ff., über welche er aber demnächst eine ausführlichere Arbeit unter dem Titel „Die Geschichte und historische Ethnographie des Dagestan“ zu veröffentlichen verspricht. In diesem Abschnitt ist besonders wichtig die Verhandlung über die kaspischen Thoren S. 100 ff. Ansprechend ist MARQUART'S Erklärung des Namens Tūrān, im Gegensatz zu den Ariern S. 155 ff.; sie muss aber noch besser begründet werden, ehe sie „bei dem dem Denken abholden Publicum“ Beifall finden kann. Namentlich muss es vor allem feststehen, dass die Heimath der Arier nach dem Awestā wirklich mit Chwārizm identisch ist, worüber der gelehrte Verfasser eine nähere Ausführung verspricht.

Von den Excursen, die alle ohne Ausnahme sehr wichtig sind, hebe ich den hervor, der über Tochāristān handelt. In diesem hat MARQUART mit Hülfe des Leidener Sinologen Prof. DR GROOT einen sehr ergiebigen Gebrauch von chinesischen Quellen machen können. Es herrscht aber in den Berichten über die Bewegungen der Volksstämme des nordöstlichen Asiens nach Süden und Westen solch eine Verwirrung, dass es auch MARQUART nicht gelungen ist von der alten Geschichte dieses Landes ein ebenso klares Bild zu entwerfen, als von der späteren Zeit, wo viel mehr vorgearbeitet ist, z. B. durch TOMASCHKE, und wo die Quellen reichlicher fliessen und genauer sind. Das gilt noch mehr von den Untersuchungen über die historische Geographie von Sind. Sehr interessant ist die Bestimmung von Qandahār-Ghandāra. Viel Ansprechendes hat auch die Vergleichung mit Huan-čung's Reisebericht. Es gehört aber nicht nur grosser Scharfsinn, doch auch Phantasie dazu, in den chinesischen Namen die einheimischen wiederzufinden. MARQUART hat auch hierin viel Vortreffliches geleistet. Einige seiner Identificationen tragen jedoch einen mehr oder weniger problematischen Charakter, so z. B. alles was er mit dem Namen *سارحد* bei Jaqūbi verknüpft. Jedenfalls aber hat der Verfasser aus den spärlichen, überall zerstreuten Nachrichten der Araber, der Chinesen und selbst der Inder ein historisches Ganzes entworfen, das die Grundlage für weitere Untersuchungen bilden muss, wenn einmal neue Quellen mehr Licht geben werden.

Ueberhaupt ist dieses Buch die Arbeit eines bedeutenden Forschers. Es ist sehr zu bedauern, dass er sich nicht ganz diesen Studien widmen kann.

Leiden, Januar 1902.

M. J. DE GOEJE.

Keilinschriftliche Bibliothek, herausgegeben von EBERHARD SCHRADER, VI. Band. „Mythologische, religiöse und verwandte Texte. 1. Teil. Assyrisch-babylonische Epen“ von P. JESSEN, Berlin, REUTHER und REICHARD, 1901. XXII, 589 Seiten.

Von den von JESSEN für die KB. zu bearbeitenden mythologischen Texten ist jetzt die erste Hälfte, enthaltend die babylonischen Mythen und Epen, erschienen. Es sind im wesentlichen dieselben Inschriften, die er schon in seiner Kosmologie behandelt hat. Indes sind eine Menge neuer Fragmente seit jener Zeit neu gefunden, dann ist hier nicht nur eine Auswahl, sondern das gesamte Material übersetzt, und schliesslich sind diese Inschriften so schwierig, dass sie mit vollem Rechte in gewissen Zwischenräumen immer von neuem durchgearbeitet werden können. ZIMMERS und DELITZSCH hatten zu dem JESSENS frühere Arbeiten weitergeführt, und so hatte der letztere nunmehr Gelegenheit, sich mit diesen auseinanderzusetzen. Aus diesen Gründen war es geboten, von der sonst in der KB. beobachteten Sitte, von einem ausführlichen Commentar abzusehen und sich auf die zum Verständnis notwendigen Noten zu beschränken, abzugeben, um die gegebenen Uebersetzungen rechtfertigen zu können. Allerdings wird das Buch, das sich doch besonders an weitere Kreise richtet, dem general reader eine Menge überflüssigen Materials bringen und ihm doppelt so teuer als ohne die Noten, und es wäre zu überlegen gewesen, ob der Commentar nicht getrennt hätte veröffentlicht werden sollen. Gekürzt hätte sicherlich manches werden können. So bringt JESSEN häufig von ihm selbstständig Gefundenes, was andere schon vor ihm auseinandergesetzt haben, und fügt dann hinzu: So auch N. N. etc. Aber wir wollen darum mit dem Autor nicht rechten, sondern ihm dankbar sein für die Accuratesse und

Penibilität in der Umschrift und Uebersetzung. Man merkt überall die lange und eindringliche Beschäftigung mit den Texten, und sympathisch ist auch der ruhige, besonnene Ton in der Behandlung strittiger Fragen, den innezuhalten dem temperamentvollen JESSEN gewiss nicht immer leicht geworden ist. Generell möchte ich noch bemerken, dass der Verfasser vielleicht etwas zu häufig Ergänzungen vorgenommen hat. Auch wo diese als nicht sicher durch cursiven Druck hervorgehoben sind, können sie unerfahrene Gemüter leicht verwirren, und nach den Erfahrungen, die man bis jetzt bei Ergänzungen von so schweren Texten gemacht hat, kann man nicht vorsichtig genug sein. Ein neugefundenes Fragment macht dann viele Combinationen hinfällig. Den Anfang des Gilgamesepos hat neuerlich auch HAUPT im *JAOS* xxu, 1 ff. restituirt, und er kommt zu ganz andern Resultaten wie JESSEN. Wer hat da Recht? Am besten ist es da abzuwarten, bis neue Funde neues Licht bringen.

Ich lasse einige Einzelbemerkungen folgen.

6, 14 (s. S. 309). Bei der Form *uštākā* ist eventuell auch an 𐎶𐎶 zu denken; vgl. *ištāsa* = *irtāsa* (Nbk. 101, 11). Sonst ist allerdings, soweit ich sehe, u, 1 und u, 2 von 𐎶𐎶 unbekannt.

6, 32. Eventuell zu *b(p)ukku* zu ergänzen (K. 4174 Col. iii, 31; Rm. 340, 7. KB. vi, 118, 9, 22). Es bedeutet etwas aus Rohr Gemachtes, etwa eine Rohrhütte (? *Serifa*, heute genannt¹), wie *šutakku*, *amu*.

6, 70. Die Form *isir* von 𐎶𐎶 ist nicht ohne Analogien. Uebergänge von Verben 𐎶𐎶 zu 𐎶𐎶 sind auch sonst zu constatieren, *ekir* von 𐎶𐎶 , *irid* neben *urid* (KB. vi, 416). Auch umgekehrte Fälle lassen sich nachweisen.

¹ S. MURRAY, *Von Babylon nach den Ruinen von Hira und Hauranq.* S. 12. Der Ausdruck findet sich, wie mir Prof. NÖLDEKE mittheilt, schon im bab. Talmud. Ich benutzte diese Gelegenheit, um zwei sinnstörende Druckfehler in dieser kleinen Schrift zu berichtigen, welche erst nach der letzten Correctur ohne mein Zutun hineingekommen sind. S. 9, 13 lies: Die Fahrt dauerte ungefähr $\frac{3}{4}$ Stunde; vgl. dazu LAYARD, *Ninive and Babylon* 423, der bei Gegenströmung eine Stunde für die Tour brauchte. S. 21, 8 ist aus der bekannten Gedichtart *Redde* eine unverständliche Rede geworden.

38. Der zweisprachige Schöpfungsmythus ist, wie auch JENSEN annimmt, sicherlich jung, schon weil Babylon gleich hinter Eridu erwähnt wird.

40, 11. *rātu* hat sich wahrscheinlich bis heute erhalten. Im jetzigen Arabisch bedeutet *al*, eine Wasserrinne von der Bewässerungsmaschine bis zum Flusse; s. *Mitt. des Sem. für orient. Sp.* 4, 162.

62, 7. *etēru* wird in der Bedeutung ‚bezahlen‘ nur in den neubabylonischen Contracten gebraucht, daher hier wohl ‚bewahren, aufbewahren‘.

62, 10. Vgl. dazu Asarh. Berl. Rs. 57, also hier wohl *zinnišātu* zu lesen.

68, 10. Zu *muššū* ist vielleicht an die Gleichung *ruššunu* = *muššū* (Suppl. 44) zu erinnern.

88, 24 f. Es scheint doch, als ob *Ašūšu-namir* ekle Speisestecken essen soll. Darnach müssten dann *epinnu* und *habanāt* die thönernen Abzugscanäle bedeuten, wie sie sich z. B. in Khorsabad (s. PERROT-CHUPIEZ, *Histoire II*, 160) gefunden haben und bis zum heutigen Tage in den Städten des Orients bestehen.

90, 48. Ich glaube, dass *ramāku* die Bedeutungen des ‚ausgiesens‘ und ‚sich waschens‘ in sich vereinigte, denn jedenfalls wusch man sich im alten Orient wie auch heute noch nicht in einer Waschkübel, nachdem man sie mit Wasser gefüllt, sondern der Diener oder der sich Waschende giesst fortwährend Wasser aus einer Kanne auf die Hände, Füße etc., bis die Reinigung vollendet ist.

92, 10 ff. Adapa wird hier als Lehrer der Menschheit geschildert. Er hat also die Stelle des berossischen Oannes inne. Aber wie kommt man von Adapa zu Oannes? Hat er vielleicht auch den Namen ‚Künstler‘ *ummānu*, *uwānu* geführt, weil er die Menschen alle Kunstfertigkeiten lehrte?

96, 25. Tammuz und Ningišzida, welche von der Erde verschwunden sind und teilweise im Himmel, teilweise in der Unterwelt hausen, erinnern lebhaft an die ebenfalls von der Erde verschwundenen Dioskuren, doch auch unter der Erde von Zeus mit Ehre

begabet, leben sie jetzt um den andern Tag und jetzo von neuem sterben sie hin; doch Ehren geniessen sie gleich den Göttern.

112, 33. Das *p* in *iku* ist gesichert durch REISNER, *Hymnen* 139, 140 *be-el i-gi u pal-gi*; vgl. auch CRAIG, *Rel. Texts.* II, 15, 4. Vielleicht kann man *ἄπχζ λεγόμενον* 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 dazu stellen.

168, 39. Für *pilu* = Kalkstein spricht folgende unpublierte Inschrift auf einer 60 : 36 cm. grossen Kalksteinplatte; (*m il*) *Sin-hê-erba sar kiššati šar(mât) Ašur | e-piš za-lam (il)Ašur ilāni | rabûti ana-ku ša kisalli E-sar-ra | škal ilāni ina (aban) pi-li | piyi te(?)-šu ad-ki.*

176, 176. Zu *allû*, *alla* vgl. noch K. 233, 27 (WINCKLER, *Keilschr.* II, 10); K. 1374 Rs. 12 (ib. 21); K. 4287 Rs. 11 (ib. 34).

176, 179. Zu *šalāhu* vgl. auch K. 1220 Rs. 1 (HARPER, *Lett.* 271) *nî-iš-lah-šu-nu.*

190, 47. Für *Bêlit-šêri* s. a. *WZKM.* 12, 64.

206, 43. Es ist schade, dass Col. IV so schlecht erhalten ist. Das 'Thor der Länder' erinnert an die aus späteren Autoren bekannten Thore, durch welche Gog und Magog hereinbrechen wollen.

210. Zur zehnten Tafel des Gilgamesepos existiert ein Paralleltext aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie (noch unpubl.). Erhalten ist das untere Drittel der viercolumnigen Tafel, sodass also von der ersten und zweiten Columne der untere, von der dritten und vierten Columne der obere Teil vorliegt. Die Redaction ist eine andere als die uns aus Asurbanipals Bibliothek erhaltene, aber einige Phrasen können doch danach ergänzt werden. In Col. I wird die Begegnung Gilgames (*AN-GIS*) mit dem Sonnengotte erzählt, der ihm auch keine Hoffnung auf Erlangung des ewigen Lebens macht. In Col. II—III trifft unser Held die Sabitu und berichtet ihr: (*il*) *EN-KI-SAR ša a-ra-am-mu-ma da-an-nî-iš it-ti-ia it-ta-at-la-ku ka-lu mar-za-a-tim il-li-ik-ma a-na šî-ma-ti a-pi-lu-tim ur-ri u mu-ši e-li-šu ab-ki u-ul ad-di-iš-šu a-na ki-bi-ri-im* = Ea-bani (?), den ich sehr liebte und der mit mir alle Gefahren durchgemacht hat, ist den Weg alles Fleisches gegangen. Tag und Nacht weinte ich über ihn und gab ihn nicht zum Begräbnis. In der Folge giebt Sabitu ihm den Rat, sich hier auf Erden zu amüsieren und nicht an den Tod zu denken

(s. ZA. 14, 416). In der vierten Columnne wird das Zusammentreffen des Gilgames mit *Su-ur-su-na-bu* berichtet. Dieser Sursunabu ist jedenfalls gleich *UR-NIMIN* zu setzen. *NIMIN* ist = *šanabi* = *sunabu*; aber wie *UR* zur Aussprache *sur* kommt, ist vorläufig noch nicht klar.

222, 10. Zum Stamme 𒌦 vgl. PISCHES, *Bab. Tabl.* II, 22, 4 ff.:
 u $\frac{1}{2}$ *ma-na TA-A-AN hi-im-ša-ta-in-nu a-na bit (il) Šamaš E-ri-ib-*
 (il) *Sin mārē Ur-ra-ga-mil mārē Ur-ra-ga-mil u DAM-A-NI Ur-ra-*
ga-mil i-ru-bu-u-ma.

232, 61. Zu *ritgubu* s. ZA. 14, 419.

268, 5. Die Schreibzeuge wurden, wie noch heute im Orient, in den Gürtel gesteckt.

282, 12. Vielleicht ist die *d(t)ēu* Krankheit mit einer Krankheit zu identifizieren, die man im heutigen Iraq *abū demre* d. i. Vater des Gehirns nennt. Sie wird immer als ‚Kopfkrankheit‘ bezeichnet. Begleiterscheinungen sind Rüte des Kopfes, hohes Fieber und Unruhe. Die Krankheit ist ansteckend und die Sterblichkeit soll eine grosse sein. Ich selbst habe keinen Fall erlebt, aber man hört häufig den Fluch: *māl abū demre* = mögest du der Kopfkrankheit verfallen. Besteht eine Beziehung zwischen dieser Krankheit und dem Denguefieber (v. ONFELD in *Orient. Lit.* 2, 92)?

405. Dass *ugurtu* von 𒄩 herkommt und 𒄩 Lehnwort im Aram. sei, halte ich für richtig. Ich habe diese Ansicht auch im Colleg geäußert.

426. JENSENS Vermutung, dass Nbk. I, 67 *tustēpiru* für *tustēb-biru* zu lesen sei, wird bestätigt durch ein bei den Ausgrabungen in Babylon gefundenes Duplikat, das *tu-ūš-te-pi-ru* bietet.

463. Mir erscheint die zweite Deutung von *pākiš apsi* als die allein richtige.

572. JENSENS Bemerkungen über *mallatu* und *ikurtu* sind jedenfalls richtig. Auch heute wird ein Tisch gebildet, indem man ein grosses rundes Tablet auf ein hölzernes Untergestell setzt.

582, 14. Ist bei *abiāti* nicht besser an *nišē apāti* zu denken?

Nochmals vielen Dank für die schöne Gabe.

Berlin, im Januar 1902.

BRUNO MEISSNER.

Kleine Mittheilungen.

Ist das Nṛisatuka von Bhartṛhari verfasst? — R. SCHMIDTS Uebersetzung des ‚textus ornatior‘ des Pañcatantra giebt auf S. 9 als 1, 12, 13, 14 drei Strophen wieder, von denen die mittlere in der guten Hs. A (Koseg.) sowie in der ältesten aller vorhandenen Pañcatantra-Handschriften (BRANDARKAR, *Catal. Decs. College* x, 190; datiert saṃvat 1442)¹ fehlt. SCHMIDT hat sie nach K und einem Nachtrag am Rande in A gegeben. Höchst wahrscheinlich war sie dem ursprünglichen Texte des ‚Ornatior‘ fremd.

Strophe 1, 12 lautet im Original:

स्वल्पस्नायुवसावशेषमलिनं निर्मासमप्यस्थिकं
श्वा लब्ध्वा परितोषमेति न च तत्तस्व बुधाशान्तये ।
सिंहो जम्बुकमङ्गमागतमपि त्वत्का निहन्ति द्विपे
सर्वः छद्मगतोऽपि वाञ्छति जनः सत्त्वानुरूपं फलम् ॥

Strophe 1, 14:

लाङ्गूलवालनमधश्चरणावपातं
भूमौ निपत्य वदनोदरदर्शनं च ।
श्वा पिण्डदस्व कुरुते गजपुंगवसु
धीरं विलोकयति चाटुशतैश्च भुङ्क्ते ॥

¹ Ein Teil des Anfanges dieser Hs. ist nach einem Ma. des t. simplicior ergänzt. Aber die obige Stelle ist in der Fassung des Ornatior erhalten.

Dieselben Strophen finden sich als 1, 8 f.¹ und 1, 10 hinter einander im südlichen Pañcatantra, dementsprechend als 11, 36 und 11, 37 ed. Per. = 11, 39 und 11, 40 ed. SCHLEGEL im Hitopadesa. Die alte syrische Uebersetzung hat sie gleichfalls unmittelbar hinter einander (p. 3, 41 und p. 4, 4 des deutschen Textes). Sie lauten:

„Ein niedrig gesinnter Mensch hält selbst das Geringste fortwährend fest, wie ein Hund, der einen ausgedörrten Knochen gefunden hat und sich darüber freut in seiner gemeinen Gesinnung, obgleich er keine Erquickung davon hat. Aber ein Strebsamer, der nach etwas Besserem verlangt, gibt sich nur durch Nothwendigkeit gezwungen zu-[p. 4]frieden; sonst strebt er mit Recht nach immer grösserem Reichthum, gleich dem Löwen, der einen Hasen gefangen hat und einen Waldesel erblickt, worauf er den Hasen laufen lässt in der Hoffnung auf den Waldesel.“

„Der Hund wedelt lange bettelnd mit dem Schweif, aber der wüthende Elefant kennt seine Stärke und Kraft; und wenn man ihm auch unter Schmeicheleien Nahrung reicht, so verschüttet er viel davon, noch bevor er frisst.“

Das sind zweifelsohne unsere beiden Strophen. Dass sie nicht völlig den Sinn des Originals wiedergeben, darf uns nicht wundern bei einer Uebersetzung einer Uebersetzung. Schon der Pahlavi-Uebersetzer hat die beiden Tiernamen der ersten Strophe offenbar nicht verstanden. Der Schakal tritt bei WOLFF S. 9, Johann von Capua (ed. DERENBOURG) S. 41, 5 und in der jüngeren syr. Uebersetzung (KEITH-FALCONER, *Kalilah and Dimnah*, S. 5) als Hase auf, während **𐭪𐭫𐭮**, wie es scheint, in das Pahlavi-Original in seiner Sanskrit-Form herübergenommen wurde. Dem „Waldesel“ der alten syr. Uebersetzung entspricht bei WOLFF p. 10 ein Kameel, bei KEITH-FALCONER „a sheep or goat“. Bei Johann von Capua p. 41 lautet der Satz: „Qui cum predatus est leporem, vidensque quid melius seu maius, leporem dimittit, illudque melius perpetrare sollicitat.“ Wir werden also sicher im Originale der Pahlavi-Uebersetzung die beiden

¹ HARRELANDT bezeichnet die erste versehentlich als zwei Strophen!

Strophen in der Form voraussetzen dürfen, wie sie uns im *textus ornatus* und in der südlichen Recension des *Pañcatantra* vorliegt.

Aber schon *Gṛyādhya* hat in seinem *Pañcatantra*-Texte die erste unserer beiden Strophen vorgefunden. In *Somadevas* Uebersetzung lautet sie:

मैवमात्रानुरूपं हि यत् सर्वोऽपि वाञ्छति ।

आ तुल्यत्वस्त्रिमात्रेण केसरी धावति द्विपे ॥

Wir dürfen also mit Sicherheit behaupten, dass die erste unserer beiden Strophen etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung, die zweite vor Ablauf des 6. Jahrhunderts zum Texte des *Pañcatantra* gehörte.¹

Ebenso sicher lässt sich behaupten, dass diese beiden Strophen zum Urtexte des *Nitiśataka* gehören. Nach den Angaben von *BOHLENS* in seiner Ausgabe, *A. WEBERS* in seinen *Varr. lectiones ad Bohlenii ed. Bhartrih. sent. pert.* (Berol. 1850), nach den Ausgaben von *TELANG*, *Kṛṣṇaśāstri* *MAHARALA* und nach der Uebersetzung von *GALANOS* ist der Befund der folgende:

| TELANG | Kṛṣṇaśāstri | GALANOS | ROGER | v. BOHLENS Ausg. |
|---|-------------|---------|-------|------------------|
| 30 | 30 | 30 | 22 | 23 |
| 31 | 31 | 31 | 23 | 26 |
| VON BOHLENS Hss. A B WEBERS Hs. B Ed. Seramp. | | | | |
| | 30 | 32 | 33 | 33 |
| | 33 | 70 | 68 | 70 |

Wir finden also in 4 von diesen 9² Texten die beiden fraglichen Strophen in genau derselben Ordnung wie im *Pañcatantra*, in zweien³ in annähernd derselben Reihenfolge, in den anderen von einander weit getrennt. Nur in dem *TAYLOR*'schen Manuskript, über

¹ Dass beide Strophen im sog. *textus simplicior* (*KIELHORNS* Ausgabe und *Hamburger Hss.*) fehlen, fällt nicht ins Gewicht, weil der *textus simplicior* eine Uebersetzung ist. Vgl. meine Ausführungen *ZDMG.* LVI, Heft 2. Eine eingehende Analyse denke ich zu geben, sobald ich das gesammte mir zugängliche handschriftliche Material verarbeitet habe.

² resp. 8, wenn wir von *BOHLENS* Ausgabe ausschliessen.

³ oder einem, da von *BOHLEN* hier = Hs. A.

das v. BOHLEN S. XI seiner Ausgabe berichtet, fehlt die zweite Strophe. Dies fällt aber bei der Beschaffenheit dieser Handschrift nicht ins Gewicht, von der von BOHLEN sagt: *Integra quidem Satava continet apographum sed misere vexata et versionis tantum in gratiam, ut videtur, subiecta; haec autem versio dialecto quadam hodierna confecta est Ordo denique versuum in Cod. quam maxime est turbatus, ideo ut inutilem fere laborem instituat qui apographum hocce cum aliis velit conferre.*¹

Aus Vorstehendem ergibt sich:

1. dass der Verfasser des *Nitīsataka* zwei Strophen in derselben Reihenfolge aus dem *Pañcatantra* entlehnt hat;
2. dass bezüglich der Anordnung TELANG, KEŚNASASTHI MAHĀBALA, GALANOS, ROGER und HS. A (VON BOHLENS AUSG.) ursprünglicher sind, als die Serampurer Ausgabe, BOHLENS HS. B und WEBERS HS. B;
3. dass das *Nitīsataka* unmöglich von dem dem 7. Jahrhundert angehörigen, von I-tsing erwähnten Bhartḥari¹ gedichtet worden sein kann.

Der erste Schluss würde nur dann hinfällig, wenn man das *Nitīsataka* beträchtlich in vorchristliche Zeit hinaufrücken wollte, wozu aber sicherlich jede Veranlassung fehlt. Uebrigens ist das *Pañcatantra*, wie ich an einem anderen Orte darthun werde, von Śivadāsa und anderen späteren Erzählern in seinem poetischen Teile stark geplündert worden, so dass sich der Schluss geradezu aufdrängt, dass das *Nitīsataka* nichts weiter ist, als eine Anthologie.

Zwickau (Sachsen), 3. Februar 1902.

JOHANNES HERTEL.

PIETRO DELLA VALLE über das *Nāgarī*-Alphabet. — In meinem Aufsatz über das *Devanāgarī*-Alphabet bei ATHANASIUS KIRCHER (oben xv, 313 ff.) habe ich gezeigt, dass das Alphabet der Brahmanen zum ersten Male in der *China illustrata* dieses Autors gegeben worden ist. Aber welcher ist der erste europäische Autor, der dieses Alphabet mit dem uns geläufigen Namen bezeichnet? Wie ich bereits

¹ S. v. SCHNORRER, *Indians Lit. und Cultur*, S. 583 f.

a. a. O., S. 319 Anm., bemerkt habe, führt O. DAPPER, *Asia* (Nürnberg 1681) S. 58 die Bezeichnung Nagher (= Nāgarī) auf KIRCHER zurück. Die angezogene Stelle lautet bei DAPPER vollständig:

„Nach des Della Valle Bericht, haben alle Indianische Landschafften fast einerley Sprache, wiewohl sonderbahre Buchstaben; dann obschon die Sprache in unterschiedlichen Ländern verstanden wird, so sind doch nichts destoweniger die Buchstaben voneinander unterschieden.“

„Überdiess haben die Gelehrten oder Geistlichen Indianer oder Brahminen eine Sprach und Art von Buchstaben, welche Kircherus Nagher, und andere die Hanseretische¹ und Brahmanische genennet, die ihnen eigenthümlich zu stehet, und von den gelehrten Leuten ihres Geschlechts oder Stammens gebraucht wird, gleichwie in Europa die Lateinische Sprache unter den Gelehrten üblich ist.“

„Diese ihre Buchstaben sind schön und rein, aber sehr gross, und nehmen viel Platz ein. Sie sind auch um ein merkliches von denjenigen Buchstaben unterschieden, welche die Benjanische Kauffleute in Suratta gebrauchen.“

Wo KIRCHER die Buchstaben der Brahmanen Nagher genannt hat, ist mir nicht bekannt. Allerdings kenne ich bei Weitem nicht alle Werke dieses überaus fruchtbaren Schriftstellers;² aber ich finde den Ausdruck Nagher gerade da nicht, wo KIRCHER Anlass oder Gelegenheit gehabt hätte ihn zu erwähnen: z. B. nicht in der *China illustrata*; nicht im *Prodromus Coptus* (Romae 1635) p. 106 sqq., wo KIRCHER, nach der *Vita Xaverii* des Joannes Lucena, die Inschrift³ um die *cruz miraculosa S. Thomae apostoli* mittheilt; nicht in dem wundersamen dritten Kapitel des dritten Theiles des *Oedipus Aegyptiacus* (Romae 1654), das den Titel *De literis Brachmanum, sive Gymnosophistarum* führt. Dennoch mag KIRCHER den Namen

¹ Druckfehler für: Hanseretische.

² Siehe BACKER, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, I, p. 422—433.

³ Ueber diese Inschrift vgl. BUXELL, *Indian Antiquary* III, 308 ff.; GERMANN, *Die Kirche der Thomaschristen* (1877) S. 285 f.

Nagher gekannt und in einem seiner zahlreichen Werke erwähnt haben. Stand er doch mit Reisenden und Missionaren, die sich in Indien aufhielten oder aufgehalten hatten, in lebhaftem, schriftlichen wie mündlichen, Verkehr. Es wird genügen, hier an das zu erinnern, was ich früher (*WZKM.* xv, 315. 316 n. 3) über die Patres H. ROTH und A. CESCHI¹ mitgeteilt habe. Jedenfalls war KIRCHER selbst niemals in Indien: er muss also für den Namen Nagher einen Gewährsmann gehabt haben.² Und wer ist dieser Gewährsmann? Ohne Zweifel der berühmte Reisende PIETRO DELLA VALLE, den DAPPER in dem ersten der oben ausgehobnen Sätze citiert; derselbe DELLA VALLE, der jenes koptisch-arabische Glossar³ nach Rom brachte, das nachmals von KIRCHER in seiner *Lingua Aegyptiaca restituta* veröffentlicht wurde und das noch heute für die ägyptische Sprachforschung unentbehrlich ist (vgl. z. B. ERMAN in der *Allgemeinen deutschen Biographie* xvi, 1 ff.). An drei Stellen seiner Reisebeschreibung⁴ spricht DELLA VALLE von dem Nagari-Alphabet und nennt es Nagher (oder Nagheri), wie wir sehen werden. Da KIRCHER, nach dem Zeugniß von DAPPER, den Namen Nagher genau wie DELLA VALLE mit einem gh schreibt,⁵ so wird der letztere bis auf Weiteres als

¹ Den Pater A. CESCHI erwähnt KIRCHER auch in seinem *Optopus Aegyptiacus* iii, pp. 22. 27.

² Es ist sehr wahrscheinlich, dass mir ein Irrtum auf Seiten DAPPERS vorliegt, wenn er den Namen Nagher auf KIRCHER zurückführt. Derartige Irrtümer kommen vor. So behauptet POLYCARPUS LYSER in seiner Dissertation *De origines eruditionis non ad Judaeos sed ad Indos referenda* (auf die mich Professor E. KUHNS aufmerksam gemacht hat), Vitembergae 1716, p. 43, das Brahmanalphabet in der *China Illustrata* des A. KIRCHER stamme aus der *Vita Xueeriana* des JON. LUCERA!

³ DELLA VALLE, *Reise-Beschreibung* i, 111. KIRCHER, *Prodomus Coptus*, p. 196.

⁴ Ich citiere die *Reise-Beschreibung* des P. DELLA VALLE nach der deutschen Uebersetzung, die zu Genf 1674 bei JON. HEINR. WIDENHOLD in vier Teilen erschienen ist. Das italienische Original liegt mir vor in der Ausgabe von G. GANCIA, Brighton 1843. Eingesehen habe ich auch die alte englische Uebersetzung der Reisen des DELLA VALLE in Indien vom Jahre 1664 in der Ausgabe von EDWARD GREY, London 1892 (*Works issued by the Hakluyt Society*, nos. 84—85).

⁵ Als Italiener schreibt DELLA VALLE Nagher (oder Nagheri); ebenso schreibt er z. B. Gioghi (= skr. gogin), während der FRANZOSE F. BERNIER Jangui schreibt (*Travels in the Mogul Empire* ed. CONSTABLE, p. 316). In der Schreibung Nagher

KIRCHERS Quelle und als der älteste europäische Autor, der den Namen des Brahmanenalphabetes erwähnt hat, angesehen werden müssen.

DELLA VALLE HÖRT VON DEM NĀGARĪ-ALPHABET ZUERST IN COMBRŪ (jetzt Bender Abbas) in Persien — also noch ehe er den indischen Boden betritt — im Jahre 1622 (siehe *Reiss-Beschreibung* III, 229). Hier wird er mit einem indischen Geistlichen, mit einem von denen, die sie Sami¹ nennen^c (III, 217), bekannt und erhält allerlei Belehrung von ihm über die Götzen und Götzenbilder. Er erfährt z. B., dass Sri in Sri Narsinhā ein Ehrentitel ist, und dass Narsinhā Mensch-Löw bedeutet. Der Sami wird von DELLA VALLE gebeten, seinen eigenen Namen (Damodol Sami) und den der Götzen auf ein Blatt Papier zu schreiben. „Er that solches² mit einer Gattung von Buchstaben, welche, wie er mir sagte, Naghēr genandt, und von ihnen als heilig hoch geachtet würden, und durch gantz Indien unter den Gelehrten bekandt, auch von der Banianischen Kauffleuthe von Cuzariāt ihren, von denen ich ein Alphabet habe, gantz unterschieden waren.“

Der Sami erzählt ferner: „dass schier alle Landschaften in Indien ihre sonderbare Sprach, und Buchstaben hätten, und ob wol

sehe ich keineswegs 'a curious tendency on the part of Europeans to insert the letter h in Oriental words' (*The travels of Pietro della Valle in India* ed. GREY p. 113 n. 2).

¹ DELLA VALLE erwähnt die Sami öfters. Nach EDWARD GREY a. a. O., S. 75, wären die Sami = Swami, die Herren (skr. *svāmīn*). Die Richtigkeit dieser Erklärung muss ich dahingestellt sein lassen. Sicherlich falsch ist aber die Identification der Vertia bei DELLA VALLE IV, 37 mit den Vaishnavas (GREY p. 104 n.). Es wäre wunderbar, wenn ein so genauer Beobachter und ein so treuer Bericht-erstatte wie DELLA VALLE die Jainas nicht kennen gelernt und beschrieben hätte. Unter den Vertia sind ohne jeden Zweifel Jainas zu verstehen. Hebt doch DELLA VALLE als Haupteigenthümlichkeit der Vertia hervor, dass sie sich, im Gegensatz zu anderen Indern, das Haupt scheeren.

² Der Sami weigert sich also nicht, seinen Namen schriftlich zu geben^d, wie der König der Gioghi bei DELLA VALLE IV, 124^e. Ueber den namentlich bei wilden Völkern hervortretenden Widerwillen, den Namen zu verraten, vgl. z. B. RICHARD ANDREU, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (Stuttgart 1878) 179 ff. 302; FRAZER, *The golden bough*² I, 404 ff.

etliche wenige an der Sprach einander verstünden, so hätten sie doch eine gantz andere Schrift. Es ist demnach unter ihnen insgesamt einerley Sprach, und einerley Schrift, nemlich mit den Buchstaben Naghèr, nur allein den Gelehrten bekandt, welche sie alle annehmen und verstehen; eben wie bey uns in Europa, allwo so viel, und unterschiedliche Nationen, einander insgesamt in der Lateinischen Sprach, und Schrift verstehen.¹

DELLA VALLE fügt hinzu, dass er von den Naghèr-Buchstaben, die schön und deutlich, aber grob sind und einen grossen Raum einnehmen, viel geschriebene Bücher gesehen hat, dass er zwei von diesen Büchern mitbringen will (vgl. *Reiss-Beschreibung* iv, 27), und dass er mit Lust und Verwunderung zugehört hat, wie der Sami die Feder hielt und schrieb.

Zum zweiten Male erwähnt DELLA VALLE die Nagarschrift bei der Beschreibung seines Besuches von Cambaia (Cambay in Gujarât). Er lernt hier einen alten Brahmanen kennen, der sich Becà Azàrg nennt, worunter Becà sein eigener, Azàrg [skr. *ācārya*] aber sein Ehren-Name ist.² Dieser Brahmane zeigte uns seine Bücher, welche mit einer alten, allein den gelehrten bekandten, dem gemeinen Mann aber heutiges Tags unbewusten, und bey den Brahmanen gebräuchlichen Schrift geschrieben waren, die sie zum Unterschied vieler anderer gemeiner, und in unterschiedlichen Indianischen Provinzen üblichen Buchstaben, Nagheri nennen³ (*Reiss-Beschreibung* iv, 27).

An der dritten Stelle seiner Reisebeschreibung, wo er die Nagarschrift erwähnt (iv, 40), wagt DELLA VALLE eine Vermutung über den Ursprung des Namens Nagher.¹ Er besucht in einem Dorfe Namens Naghrà,² das zwei Cos von Cambaia entfernt liegt, einen dem Brahman geweihten Tempel. Von den Baniani oder Kaufleuten

¹ Ueber den Ursprung und die Bedeutung des Namens Nagari vgl. COLEBROOK, *Miscellaneous Essays*¹ II, 27, n., und namentlich BERNELL, *Elements of South-Indian Palaeography*¹ p. 42, n. 2.

² IV, 38 schreibt DELLA VALLE: Hagrà. So auch im italienischen Original (ed. GARCIA, II, 563).

in Naghrā hört er, dass dieser Ort vor alten Zeiten der königliche Sitz und die Hauptstadt des ganzen Königreichs Cambaia gewesen sei. Dies bringt unsern Autor auf die Mutmassung, dass die Buchstaben Nagher ihren Namen von der Stadt Naghrā bezogen haben, weil sie vor Zeiten daselbst im Gebrauch gewesen sein könnten. Doch ist diese Herleitung eben eine blosse Mutmassung; DELLA VALLE hat durch vielfältige Erfahrung gelernt, dass bei Auslegung und Ableitung der Namen, sonderlich aber der Städte und Plätze in der Welt, der Gleichheit der Wörter nicht zu trauen sei. Nagher bedeutet, wie DELLA VALLE noch hinzuffügt, in der Indianischen Sprach eine grosse Stadt.

Wenn dereinst eine Geschichte unsrer früheren Kenntnisse von Indien geschrieben werden wird, eine Geschichte, die anders ausfallen wird als die kurze Skizze in LEPMANN'S *Geschichte des alten Indiens* S. 1—24, so wird auch der Name des ‚Pilgers‘ PIETRO DELLA VALLE, dem bereits GOETHE ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat,¹ mit Ehren genannt werden, ebenso wie in der Geschichte der Aegyptologie oder in der Geschichte der Entzifferung der altpersischen Keilinschriften.²

Halle a. d. S., Weihnachten 1901.

TH. ZACHARIAE.

¹ In den Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniss des Westöstlichen Divans (Weimariische Ausgabe, Band 7), S. 189—211. DELLA VALLE ist derjenige Reisende, durch den GOETHE die Eigenthümlichkeiten des Orients am ersten und klarsten aufgegangen.

² DELLA VALLE hat zuerst (1621) mehrere Keilschriftzeichen richtig copiert und zugleich die richtige Vermutung ausgesprochen, dass diese Buchstaben auf unsere Weise von der linken zur rechten Hand geschrieben werden (*Reise-Beschreibung* II, 131 f.). Vgl. den *Grundriss der iranischen Philologie* II, 65 §. 29, wo die Jahreszahl 1621 für 1622 eingesetzt werden muss. Der Brief des DELLA VALLE, worin von der Keilschrift die Rede ist, ist vom 21. October 1621 datirt, nicht vom 21. Oct. 1622, wie in der *Reise-Beschreibung* III, 139 gedruckt ist; vgl. *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino* ed. GANCIA vol. II, p. 228. 269.

Tigriña-Texte im Dialekte von Tanbēn.

Van

Enno Littmann.

Mein Aufenthalt in Jerusalem im Januar 1900 während der *American Archaeological Expedition to Syria* (Vorbericht im *American Journal of Archaeology*, Second Series, Vol. iv, No. 4) war hauptsächlich dem Aufzeichnen von neuarabischen Märchen und volkstümlichen Liedern gewidmet (vgl. *Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wiss.*, Phil.-hist. Kl., N. F. v, 3). Daneben aber beschäftigte ich mich, soweit es die Zeit erlaubte, mit den in Jerusalem lebenden Abessiniern. Ueber ihre Klöster und Handschriften s. *Aus den Abessinischen Klöstern zu Jerusalem*, in *Zeitschr. für Assyriol.* xvi;¹ ein Exemplar des amharischen *Marha 'Ewār* kopierte ich vollständig, aus anderen Handschriften beträchtliche Teile. Von ferneren hierher gehörigen Arbeiten seien eine mit Hilfe des trefflichen Abbā KEFLA Gionis angefertigte Uebersetzung der altamharischen Königslieder und eine Anzahl von amharischen Strophen erwähnt, die von einem inzwischen verstorbenen abessinischen Barden stammen. Im Folgenden veröffentliche ich einige kurze Tigriña-Texte, die der aus Tanbēn gebürtige junge Mönch WALDA TĒSĀ'Ē für mich anfertigte.

¹ Die wenigen äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster sind beschrieben in *ZA.* xv, S. 133—161.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. xvi, 86.

1.¹

- 1 ሐዴ፡ ሰብ፡ ነበሬ፡ አቦኡ፡ ልሞቲ፡ ናቡኡ፡ ቤተ፡ ሰብእ፡ ናዩ፡ ቤተ፡
 2 ሰብእ፡ እላተጸልኡ፡ አሸገርዎ ። ፈላስፋ፡ መምህር፡ ነበሬ፡ ሰብ፡ መልእ
 ክተኛ፡ ሰደዴ፡ ላፍቱ፡ ፈላስፋ፡ ናዩ፡ ቤተ፡ ሰብ፡ ናቦይ፡ ቤተ፡ ሰብ፡ እላ
 3 ተጸልኡ፡ አሸገሮሙኒ፡ ምክረኒ፡ በሎ፡ ከይዳቶም²፡ ነገርዎ ። አብዙፋን፡
 ነይሩ፡ አምድሪ፡ ወረዴ፡ አብሕልፍኝ፡ ሐለፈ፡ ብዙኅ፡ ዘመን፡ ልገበሬ፡
 ተክሊ፡ እላቄረጤ፡ ሐዴስ፡ ተክሊ፡ ሐመድ፡ እላኅቄፈ፡ ረአይዎ፡ ምላሺ፡
 4 የመለሰይ ። ከይዳቶም፡ አብቅድሚኡ፡ ደው፡ በሎ ። እሱ፡ እንታይ፡ በለ
 5 ካትኩም፡ በሎም፡ ለአናስ፡ የመለሰልናይ፡ በሎ ። እትትነግርዎኬ፡ እን
 ተይ፡ ይገብር፡ ነበሬ፡ አብዙፋን፡ ነይሩ፡ ላብሕልፍኝ፡ ሐለፈ፡ እቱ፡ ናቀ
 ደም፡ ተክሊ፡ እላቄረጸ፡ ደብረዮ፡ እቱ፡ ሐዲስ፡ ተክሊ፡ ሐመድ፡ እሕ
 6 ፈቆ፡ ቢላቶም፡ ነገርዎ ። እስካትኩም፡ የፈለጥኩምይ፡ እቱ፡ ናቀደም፡
 ተክሊ፡ ቀረጹ፡ ምድብራዩ፡ ናቦካ፡ ቤተ፡ ሰብ፡ አውጽእ፡ እንቲብለኒ፡
 7 እዩ፡ ሐዲስ፡ ተክሊ፡ ሐመድ፡ ለሕፈቆ፡ ናይካ፡ ቤተ፡ ሰብ፡ ሒዝካ፡
 ተቀመጥ፡ በሎ⁴፡ ልሰብ፡ አመክረኒ⁵፡ ማለት፡ ጽቡቅ፡ እዩ፡

¹ Ich gebe die Texte genau nach dem Original, abgesehen von der Interpunktion. Die § und § stammen vielfach von mir.

² MS. ከይደቶም. ³ Im MS. verbessert aus እታይ.

⁴ L. በሎ. ⁵ L. አምክረኒ (?).

2.

- 1 እስክ[ን]ድር፡ ከምዙይ¹፡ በሌ፡ ኀሙሾቲ፡ ነገር፡ እለው፡ ከንቱ፡
 2 ነገር፡ ልኮኑ ። ሐዊ፡ ብፀሐይ፡ ዝናም፡ አበረካ፡ ጽቡቅ፡ መጽሐፍ፡ እውር፡
 ዓይኒ፡ ጽቡቅ፡ መብልፅ፡ ልጸገበ፡ ሰብ፡ ናእግዚአብሔር፡ ቃል፡ አብለ
 ማላ፡ አይከሰድ፡ ከንቱ፡ እዩ ።
 3 እንከጠቢባን፡ ልጠየቅዎ፡ እለው፡ ለአቡዛርድ፡ ጥበብ፡ መሐረና፡
 4 ልነፍስና፡ ሊጠቅም፡ ልሥጋና፡ ሊኮን ። ከምዙይ²፡ እዩ፡ ፍለጡ፡ ስምዑ፡

¹ MS. ከምዚይ. ² MS. ከመዙይ.

1.

Es war [einmal] ein Mann, dessen Vater gestorben war. Seines Vaters Familie [und] seine eigene Familie machten ihm zu schaffen, indem sie mit einander stritten. Es war ein Philosoph, ein Lehrer. Er schickte Boten zu dem Philosophen [und] liess ihm sagen: Meine Familie [und] meines Vaters Familie machen mir zu schaffen, indem sie mit einander streiten. Rate mir! [Die Boten] gingen und sagten [es] ihm. Er sass auf einem Sessel, sprang auf den Boden, [und] ging nach draussen; sie sahen ihn, wie er eine alte Pflanze abschnitt und eine neue Pflanze mit Erde umgab; eine Antwort gab er nicht. Sie gingen und traten vor [den Absender] hin. „Was hat er zu euch gesagt?“ sprach er zu ihnen. „Uns hat er nicht geantwortet,“ sagten sie. „Aber, als ihr [es] zu ihm sagtet, was that er [da]?“ Sie sagten und sprachen zu ihm: „Er sass auf einem Sessel, [und] ging [dann] nach draussen; die alte Pflanze schmitt er ab und warf sie fort, die neue Pflanze umgab er mit Erde.“ [Er antwortete:] „Habt ihr denn nicht verstanden? Während er mir dadurch, dass er die alte Pflanze ausriss und wegwarf, sagte: Jage deines Vaters Familie fort, hat er, indem er die neue Pflanze mit Erde umgab, gesagt: Nimm deine eigene Familie und bleibe wohnen. Was der Mann mir hat raten lassen, ist von guter Bedeutung.“

2.

Alexander sprach so: „Fünf Dinge sind, die wertlose Dinge sind: Feuer in der Sonne; Regen in der Wüste; gutes Buch, blindes Auge; gute Speise, satter Menach; Gottes Wort in einem Gewaltthätigen. Nicht wahr? das ist wertlos.“

Von den Weisen waren [einige], die den Abûzâred fragten: „Lehre uns Weisheit, die unserer Seele nützt, die für unser Fleisch ist.“ „Es ist so, wisset, höret: Vier Dinge thun dem Auge wohl, lassen es in die Ferne sehen.

- 5 አርባዕቲ፡ ነገር፡ ለዓይኒ፡ ያጽብቅዎ፡ ልርጉቅ፡ ያርእይዎ = ፬፡ ቲ፡ ነገር፡
ለአይኒ፡ ያሐምምዎ = ካዕማይ፡ ልሥጋ፡ ያርጉድዎ፡ ያቅጥንዎ = አርባዕቲ፡
- 6 ነገር፡ ያምምዎ፡ ያሕይዎ¹ = ፬፡ ቲ፡ ነገር፡ ለዓይኒ፡ ብርሃን፡ ሊከውን፡ ለም
ለም፡ ሣዕሪ፡ ተክሊ፡ ምርዓይ፡ ጽሩይ፡ ማይ፡ ፈሳሲ፡ ማይ፡ ምርዓይ፡
- 7 ፈታዊካ፡ ምርዓይ፡ ነኮህሊ፡ ዓይንካ፡ ምክሐል = አርባዕቲ፡ ነገር፡ ለዓይኒ፡
ሌጥፍዕዎ፡ ብዙኅ፡ ጨው፡ ብዙኅ፡ መብልዕ = ልሞቀ፡ ማይ፡ አብርእስካ፡
ሊፈስ = ፀሐይ፡ ነኮሊጊዜ፡ አትክዊርካ፡ ልላክሊ፡ ምርዓይ = ዕለት፡ ዕለት፡
- 8 ጸላዲካ፡ መርዓይ = አርባቲ፡ ነገር፡ ልሥጋካ፡ ሊጽብቅዎ፡ ጽቡቅ፡ ክዳን፡
ሐዘን፡ እንክብ፡ ልብካ፡ ምግዳፍ = ጽቡቅ፡ ሺታ፡ አብልሞቀ፡ ምሕራስ =
- 9 ዓርባቲ፡ ነገር፡ ልሥጋ፡ ለየጽብቅዎ፡ ኅማቅ፡ ሥጋ፡ ምብላዕ፡ ብዙኅ፡ አው
ስዐ፡ አብሰበይቲ፡ አውሺባ፡ ብዙኅ፡ ምቅማጥ = ፀሐይ፡ እንተ፡ ሌአተወ፡
ምሕራስ =
- 10 አርባቲ፡ ነገር፡ ያጽብቅዎ፡ ልሥጋ፡ ብግዘ፡ ምብላዕ፡ በነኩሉ፡ ነገር፡
መጢንካ፡ ምስራህ፡ እንካ፡ ክፋዕ፡ ነገር፡ ምክልክል፡ ኅዘን፡ ምግዳፍ፡
ለይግባዕ፡ ነገር =
- 11 አርባቲ፡ ነገር፡ ልሥጋ፡ ሌሕምቅዎ፡ እዚአቶም፡ እዮም፡ ብሕማቅ፡
መገዲ፡ ምካድ፡ አጥባቂ፡ ፈረስ፡ ምቅማጥ፡ ደኪሙካ፡ እንትሎ፡ መገዲ፡
- 12 ምካድ፡ አረጊት፡ ሰበይቲ፡ ምእታው = ዓርባቲ፡ ነገር፡ ያድኅንዎ፡ ልሥጋ፡
ጽቡቅ፡ ልቢ፡ ጽቡቅ፡ መምህር፡ ጐይታ፡ ጽቡቅ፡ ፈታዊ፡ ናልብካ፡ ልሰ
- 13 ርህ፡ ሰበይቲ፡ ሊረድዕ፡ አርኪ = ልልቢ፡ ሊቀትልዎ፡ ጽኑዕ፡ ቁሪ፡ ጽኑዕ፡
ሐሩር፡ ብዙኅ፡ ጢስ፡ ጸላዲካ፡ ርኢካ፡ ምፍራህ =
- 14 ይቤ፡ ስቅራጥስ፡ ጽቡቅ፡ ፍርዲ፡ ልሰብ፡ ጽንዑ፡ እዩ፡ ናጽቡቅ፡
ነገር፡ ርእስ፡ እዩ፡ ብዙይ፡ ገንዘብ፡ ይግነይ፡ ወታደር፡ ይግዙኡሉ፡ ሕዝ
- 15 ብውን፡ ይበዝጉ = ጽቡቅ፡ ፍርዲ፡ ይፋቅር፡ እዩ = ዓለም፡ ብዝነት፡ ይምሰል፡
ልዝነት፡ ቅጽሩ፡ መንግሥት፡ እዩ፡ ጥበብ²፡ መንግሥቲ፡ ለንጉሥ³፡ ሌህድ

¹ MS. ያሕዮ.² So diktiert; MS. ምክድ.³ = ጠበብት (?) ⁴ So MS.

Vier Dinge machen das Auge krank.

Wiederum machen sie das Fleisch fett, [und] machen es mager.

Vier Dinge machen es krank, [und] machen es gesund.

Vier Dinge, die Licht für das Auge sind: Eine grüne [Gras-] Pflanze zu sehen; klares Wasser, fließendes Wasser zu sehen; deinen Freund zu sehen; dein Auge mit Salbe (oder Stibium) zu bestreichen.

Vier Dinge, die das Auge verderben: Viel Salz [und] viele Speise; heisses Wasser, das sich über deinen Kopf ergiesst; indem du immer die Sonne anblickst, nach oben zu sehen; Tag für Tag deinen Feind zu sehen.

Vier Dinge, die deinem Fleische wohl thun: Ein gutes Kleid; die Trauer von deinem Herzen zu jagen; guter Geruch; wenn es warm ist, zu pflügen(?).

Vier Dinge, die dem Fleische nicht gut thun: Schlechtes Fleisch essen; viel mit dem Weibe zu verkehren; im Bade viel zu sitzen; wenn die Sonne nicht untergeht, zu pflügen(?).

Vier Dinge thun dem Fleische wohl: Zur [rechten] Zeit essen; in allen Dingen mit Mass handeln; sich von schlechten Dingen fernhalten; Trauer zu vertreiben [und] unnötige Dinge(?).

Vier Dinge sind es, die das Fleisch verderben; diese sind: Auf schlechtem Wege wandeln; ein störriges Pferd reiten; einen Weg zu gehen, wenn er dich ermüdet; das Kommen eines alten Weibes.

Vier Dinge retten das Fleisch: Ein gutes Herz; ein guter Lehrer als Herr; ein guter Freund; eine Frau, die nach deinem Herzen handelt; ein hilfreicher Freund.

Was das Herz tötet, [ist]: Starke Kälte; starke Hitze; viel Rauch; deinen Feind lebend, furchtsam zu sein¹.

Es sagte Socrates: „Ein gutes Urtheil ist des Menschen Stärke, einer guten Sache Haupt ist es. Dadurch werden Schätze gewonnen; das Heer ist ihm unterthänig und sein Volk wird viel. Ein gutes Urtheil bringt Freunde(?). Die Welt wird mit einem Garten verglichen: des Gartens Zaun ist das Reich. Und die Weisen des Reiches sind

- 16 ርዎ፡ ዚአቶም፡ እዮም፡ ልወታሐደር፡ ሊረድእ፡ ንጉሥ¹፡ ለንጉሥ¹፡
ሊረድእ፡ ወታህደር፡ ገንዘብ፡ እዩ²።

3.

- 1 ናሐበሻ፡ ንጉሥ፡ ነበሬ፡ ስሙ፡ ካሌብ፡ ይበሐል፡ ደጊ፡ ሰብ፡ መን
2 ፈሳዊ፡ እዩ። አሞገስ፡ ጸግዲ፡ ናግራን፡ ትባሐል፡ አዲ፡ እላ፡ ፈንሐስ፡
ሊባሐል፡ ይሁዲ፡ ናምስሪ፡ ጳጳስ፡ አብኡ፡ ተሸይሙ፡ ይቅመጥ፡ ነበሬ፡
3 ኂሩት፡ ሊባሐል፡ ደጊ፡ ከህን፡ ነበሬ። እቱ፡ አይሁድ፡ ቀተላቶም፡ ከነደቁ፡
4 ከነሰበቲ፡ እንተ፡ ሌቀረዮ³። ንጉሥ፡ ካሌብ፡ እዙይ፡ ሰግኢ፡ ሐዘኔ፡ ልእ
ግዚአብሔር፡ ለመነ፡ ምድሪ፡ ተከፈቱ፡ በምድሪ፡ ታሕቲ፡ መገዲ፡ ሰሙን፡
5 ከይዱ፡ ቀተሎ። ሊሐዘኔ፡ ደግ፡ ሰብ፡ እዙይ፡ ነሱ፡ ይግበረሉ፡ ሐልሐል፡
ሞገስ፡ ከረን፡ አስገዴ፡ በቅላ፡ ነሱ፡ ይፈልጥዎ።

4.

- 1 ሐዴ፡ ንጉሥ፡ ነበሬ፡ ከልቱ፡ ደቂ፡ ነበርዎ። በሊመውት፡ ጊዜ፡
2 ሊሰበቱ⁴፡ ልቱ፡ አቢይ፡ ከህን፡ ገቢርኪ፡ ልቱ፡ ንፁስ፡ እንጊስኪ፡ ተቀ
3 መጢ፡ በላ፡ ሞቲ፡ ከምዝ፡ ነገሬ፡ ገበረት። እቱ፡ ዓቢይ፡ ቀኒኡ፡ ልቱ፡
ንኡስ፡ ሐው፡ ቂረጨ፡ ንተከድኔ፡ በሕታዊ፡ ኢድ፡ ነሥኡ፡ መንግሥቲ፡
4 አዋራዲ፡ በሉ፡ ጸረፎ። ሰብ፡ ሰዲዱ፡ ጸ[ው]ዎ፡ እታይ፡ ከይንካ፡ ልጸረ
5 ፍክኒ፡ በሉ⁵፡ ከፈኡኒ፡ በሉ። ገልዲ፡ ጠጠር፡ መሊኡ፡ ብሳፅን፡ ብባሐር፡
ዓረብ፡ ገቢሩ፡ አቀመጠ፡ ጽሩይ፡ ወርቂ፡ በዓረጊት፡ ቂርበት፡ ብሳፅን፡
6 ገይሩ፡ ልቱ፡ አቢይ፡ ሐው፡ ጸውዎ⁶፡ በሉ፡ እካከልቲአቶም፡ ሳጽን፡
7 ምረጽ፡ እና፡ ውሰድ፡ በሉ። በዓረብ፡ ልተሸፈነ፡ ውስጡ፡ ገልዲ፡ እብኒ፡
8 ልመልዲ፡ ወሰዴ፡ አምጺካ፡ ከፈትካ፡ ረአዮ፡ በሉ። እብኒ፡ ገልዲ፡ ኮኔ፡

¹ 80 MS.

² እዩ ist hier einige Male fast wie እዮ geschrieben.

³ Vgl. ከነመርፈው፡ ሳይቀር Gurni, Vocab. Amar., col. 460.

⁴ = ልሰበደቱ.

⁵ MS. በሉ. ⁶ MS. ጸውዕዎ.

es, die den König stützen (?); ein dem Heere helfender König, ein dem König helfendes Heer ist ein Schatz.

3.

Es war einmal ein König von Abessinien, mit Namen Kaleb, er war ein wohlthätiger, geistlicher Mann. In einer an Mógas (= Bogos) grenzenden, Nagrán genannten Stadt war ein Jude, namens Pinchas. Ein ägyptischer Patriarch war dort eingesetzt und wohnte [dort]. Ein wohlthätiger Priester mit Namen Hirút war [dort]. Der Jude tötete sie, indem weder Kinder noch Frauen übrig blieben. Als König Kaleb dies hörte, ward er betrübt [und] betete zu Gott. Indem sich die Erde aufthat, ging er auf einem Wege unter der Erde eine Woche lang und tötete ihn. Dem guten Manne, der betrübt ist, wird dies alles gethan. Halhal, Mógas, Keren, Asgadé, Baqlá: alle wissen es.

4.

Es war [einmal] ein König, der hatte zwei Söhne. Zu der Zeit, da er im Sterben lag, sprach er zu seiner Frau: Mache den älteren [Sohn] zum Priester und den jüngeren zum König. [Dann] starb er. Wie er ihr gesagt hatte, handelte sie. Der ältere [Bruder] wurde eifersüchtig und schmähte den jüngeren Bruder, indem er tadelnd sprach: 'Er hat betrogen; eine einzige Hand hat heimlich (wörtl. die bedeckt ist) das Königreich an sich gerissen.' Der schickte Leute und rief ihn; [dann] sprach er zu ihm: 'Was ist dir, dass du mich geschmäht hast?' Er antwortete: 'Man hat mich schlecht behandelt.' [Der jüngere Bruder] füllte einen Kessel mit Kieseln und that ihn in eine mit Saffian [überzogene] Kiste. [Ferner] that er reines Gold in eine mit altem Leder [überzogene] Kiste; rief den älteren Bruder und sprach: 'Von diesen beiden Kisten wähle [eine] aus und nimm [sie].' Er nahm die mit Saffian überzogene Kiste, in welcher der mit Steinen gefüllte Kessel sich befand. [Darauf] sprach [der jüngere Bruder] zu ihm: 'Bringe [und] öffne [sie];

በሌ¹ ። እቱ ፡ አረጊት ፡ ሣጽን ፡ ከፊቲካ ፡ ረአዮ ፡ በሎ ፡ ጽሩይ ፡ ወርቅ ፡
 ኮኔ ፡ ሬኤካይ ፡ ንሕና ፡ ብላዕሊ ፡ ሰብ ፡ መሲልና ፡ ብውስጢ ፡ ከምገልጂ ፡
⁹ ከምእብኒ ፡ ኢና ። ጸድቃን ፡ ብላዕሊ ፡ ሕማቅ ፡ ክፃን ፡ እተተከድኑ ፡ ብእግ
¹⁰ ዚኣብሐር ፡ ውሥጣቶም ፡ ጽሩይ ፡ ወርቅ ፡ እያቶም ። ሎሚ ፡ እውን ፡ ሰብ ፡
 ምንዓቅ ፡ አይግባዕይ ።

5.

¹ ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡ ነበረ ፡ ዓቢይ ፡ ንፁስ ፡ ንጉሥ ፡ ነበረ ። ክልቲአቶም ፡
² ጸላዕቲ ፡ ኢያቶም ፡ ኪዋጉኡ ፡ ተሰለፉ ፡ እቱ ፡ ዓቢይ ፡ ንጉሥ ፡ ልቱ ፡ ንፁስ ፡
 ንጉሥ ፡ ብምንታይ ፡ ነገር ፡ እዩ ፡ ሰብና ፡ ሠራዊትና ፡ ሊሐልቅ ፡ እነይ ፡
³ እስካይ ፡ እንዋቃፅ ፡ በሌ ። አቢይ ፡ ንጉሥ ፡ ልቱ ፡ ንኡስ ፡ ንጉሥ ፡ ቀተሎ ።
⁴ ሎሚውን ፡ ከምኡ ፡ እንተ ፡ ሊከውን ፡ ጽቡቅ ፡ ነበረ ። ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡
 ፈራህ ፡ ነበረ ፡ ብልሐ ፡ እዩ ፡ ካሊእ ፡ ንጉሥ ፡ ኪዋግዖ ፡ መጼ ፡ ተመለስ ፡
 አድካ ፡ እኔ ፡ ከግብረልካ ፡ በሎ ፡ ኬዴ ።
⁵ አብሐንቲ ፡ እዲ ፡ ፩ ዓመት ፡ ተሸይመው ፡ ብትካልአይ ፡ ዓመት ፡ አብ
⁶ ደሴት ፡ የእትውዎ ፡ በርሃብ ፡ ይመውት ። ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡ ግን ፡ ብልተሾመ ፡
⁷ ጀሚሩ ፡ ገዘቡ ፡ ላፍታ ፡ ደሴት ፡ ሰደደ ፡ በተድላ ፡ ተቀመጠ ። ሊምጽውት ፡
 ሰብ ፡ ምክሪ ፡ ሊፈልጥ ፡ ሰብ ፡ ብተድላ ፡ ሥጋ ፡ ብተድላ ፡ ነፍሲ ፡ ደስ ፡
 ይልዎ ፡ ይነብር ።

¹ So diktiert; MS. ursprünglich በሌ.

sieh sie [dir] an.¹ [Jener] sprach: „Es ist ein Kessel mit Steinen.“ [Darauf] sprach [der jüngere]: „Öffne die alte Kiste und sieh [sie] an. Es ist reines Gold. Siehst du? Wir [aber], wenn wir [nur] äusserlich den [guten] Menschen gleichen, sind innerlich wie ein Kessel, wie Steine. Die Gerechten [jedoch, auch] wenn sie äusserlich schlechte Kleider anhaben, sind vor Gott in ihrem Innern reines Gold. Nun ist es also nicht nötig, Menschen zu verachten.“

5.

Es war [einmal] ein grosser König und ein kleiner König. Die beiden waren Feinde und stellten ihre Heere zum Kampfe auf. [Da] sprach der grosse König zu dem kleinen König: „Warum sollen unsere Leute und unsere Heere zu Grunde gehen? Ich und du, wir wollen kämpfen.“ Der grosse König tötete den kleinen König. Heute nun, wenn es so ist, ist es gut: Es war ein furchtsamer König, der war klug; ein anderer König kam um ihn zu bekriegen. [Jener] sprach zu ihm: „Kehre um in dein Land, ich will dir Tribut zahlen.“ Da ging er.

In einem Lande in einem Jahre wurden sie eingesetzt. Im zweiten Jahre bringen sie ihn auf eine Insel, er stirbt vor Hunger. Der eine König aber schickte von seiner Einsetzung an seine Schätze auf die Insel, er blieb in Freuden. Er wusste Rat die Leute zu unterstützen, die Leute erfreuten sich leiblichen und geistigen Vergnügens.

Was den Inhalt der obigen Texte anlangt, so geht 2 mit seinen Zahlensprüchen direkt auf das *mashafa falāsfa tabībān*¹ und damit auf die im Orient vielfach so beliebte hellenistische Apophthegmata-Literatur zurück. WALDA TENNA'É sagte mir ausdrücklich, dass er diese Sprüche dort gelesen habe. Den Sachen im einzelnen nachzugehen, fehlt mir Zeit und Literatur. No. 3 zeigt, dass die Geschichte vom frommen König Kaleb und dem bösen Juden Pinehas

¹ Vgl. CORNILL, *Mashafa Falāsfa Tabībān*, Leipzig 1875.

(entstellt aus **تو نواس**) noch sehr beliebt ist; vgl. die erschöpfende Behandlung dieser Legenden von dem um die äthiopische Literatur so sehr verdienten F. M. ESTEVES PEREIRA, *Historia dos Martyres de Nagran*, Lissabon 1899 (Herr Professor NOLDEKE erinnerte mich ferner an das Vorkommen dieser Erzählung im *Gadla Aragawi*). Woher WALDA TENSÁ' die übrigen Geschichten hatte (die Kästchen-Erzählung in No. 4 ist ja auch sonst weit verbreitet), habe ich leider versäumt festzustellen.

Die Sprache von Tanbén ist, wie ja bereits PRAETORIUS in ZDMG. 28, S. 437 festgestellt hat, dem Dialekte von Adna nahe verwandt. Wer das Tigriña — diese Benennung der Sprache empfiehlt sich, da sie sich schon im Klange deutlich von Tigré unterscheidet — aus den Arbeiten PRAETORIUS', SCHREIBER's, und DE VITO's kennt, findet sich hier leicht zurecht. Die meisten Abweichungen vom Dialekte von Adna hat PRAETORIUS in seinem Aufsätze *Ueber zwei Tigriñadialekte* (ZDMG. 28, S. 437 ff.) zusammengestellt. Vielleicht sind die folgenden Bemerkungen, in denen ich besonders die von PRAETORIUS nicht oder weniger ausführlich behandelten Erscheinungen hervorhebe, dennoch manchem erwünscht.

Ich erwähne von vorn herein, dass WALDA TENSÁ'E wenig oder garnichts von der gedruckten Tigriña-Literatur kannte. Danach können wir einerseits erwarten, dass er sich ungezwungen in seiner Muttersprache ausgedrückt hat, aber auch Inconsequenzen oder orthographische Fehler wohl nicht hat vermeiden können. Auf letzteres ist allerdings der bekannte Wechsel von **h** und **o** einerseits, **o**, **h**, **ʾ** andererseits kaum zu schieben; vgl. **h-w-c: ʾe-z: 2**, **h-e-z 2**; **ʾ-c-ʾe** 'zu sehen' 2, und öfters, **ʾ-c-h-e-p 2**; ferner **ʾ-u-l**, **ʾ-u-h-l 2**; **h-a-ʾ-e-l 1**, **h-h-l 1**; auffällig ist **ʾ-p-p-p 2** neben **ʾ-h-p-p-p** ib. Die Schreibung **h-n-l 1** (wofür sonst **h-n**) ist wohl Reminiscenz aus dem Ge'ez.

Wie bekannt, hat das Tigriña (wie z. T. auch das Amharische) einige merkwürdige Eigentümlichkeiten mit den nordsemitischen Sprachen gemeinsam; so die Spiration des **b** und **k** (hier auch auf **q** ausgedehnt) und die hin und wieder vorkommende Assimilation

des n. Das aus **ለንበ** entstandene **ለብ** (Adua **ናብ**) wird also *lāw* gesprochen und kann vor stimmlosen Consonanten zu *lāf* werden: **ላፍቱ** 'zu ihm' 1₂, **ላፍታ** 'zu ihr' 5₆. Ebenso kann ursprüngliches *-abi-* durch die Mittelstufe *-avî-* zu *-ai-* werden **ነይሩ** 1₃, 1₅ (für **ነበሩ**), **ነይሩ** 'er machte' 4₅ neben **ነበሩ** ib. Endlich deutet wohl auch der Ausfall eines *b* im Anlaute auf eine sehr weiche Aussprache hin: **እንክ** 2_{2,10} für **እንክብ** ist ja schon aus PRAETORIUS, *Tigrîna-Sprache*, S. 92 bekannt. Für den in äthiopischen Dialekten mehrfach belegten Uebergang von *b > m* haben wir auch hier einige Beispiele: **ክዕማይ** 2₅ 'wiederum'; **ሞገስ** 3_{2,3} Bogos; **አምድሪ** 1₃ für **አብምድሪ**.

Dass *n* in dem heute recht selten gewordenen Pronomen der 2. Pers. Sing. dem *t* assimiliert wird (vgl. **ገጽ**, **ጽ**), ist schon bei PRAETORIUS (*Tigrîna-Sprache* § 108) und SCHREIBER (*Langue Tigrāi* § 51, 3^e) berichtet. Weitere Beispiele liefern unsere Texte: **እከ** 4₆ (für **እንክብ**); **እት** 1₅ (wie im Tigrè) und **እተ** 4₉ 'indem' für **እንት**, **እንተ**; ferner **እታይ** 4₄ 'was?' (für **እንታይ** bzw. **ምንታይ**), **መገዲ** 2₁₁, 3₄ 'Weg' (zu **ነገድ**).

Ueber **ል** im Tanbëndialekte für **ን** in Adua und Umgegend vgl. PRAETORIUS, *ZDMG*, 28, S. 446; dafür eine Menge Beispiele auch hier, ich führe nur an: **ለእናስ** 1₄ 'uns aber'; **ለላከለ** 2₇ 'nach oben'; **ለለበ**; **ለቀትለዎ** 2₁₃ 'die das Herz töten' u. s. w. Neu ist in dieser Beziehung, dass die Tigrîna-Conjunction **እና** 'indem' c. Perf. (dem tigrischen **እንደ** c. Perf. entsprechend) in unseren Texten **ለላ** lautet, s. unten S. 224.

Anhangsweise sei hier hingewiesen auf die Art von Vocalharmonie in **ናቡኡ** 1₁ (neben **ናቦኡ**), in **ይግዛኡ** 2₁₁, **ኪዋንኡ** 5₂ und **ሬኢከ** 4₆, sowie auf die Metathesis in **አንቂፈ** 1₂ zu **አከፈቆ** 1_{2,7} (vgl. Ge'ez **ሐቀፈ**, **ፆጋጥ**) und **ደብረዮ** 1₆ **ምድብረዮ** 1₆ zu sonstigem **ደርቦዮ** (vgl. DE VRO, *Vocabolario* s. v., ebenso Tigrè und Ge'ez).

Die Bildung der Pronomina und Suffixe im Tigrîna ist eine der wunderlichsten Spracherscheinungen. Die Sucht nach Mannigfaltigkeit der Formen ist bei den Demonstrativen bereits im Ge'ez ganz hübsch ausgebildet; das Tigrîna aber hat sich damit nicht be-

genügt, sondern sie auch auf Personalpronomina und Suffixe übertragen. Es nimmt uns also nicht wunder, wenn auch unsere Texte, so kurz sie sind, wieder etwas Neues beitragen. Wir sehen aus den Formen **እስክ** 5₂ ,du', **እሱ** 1₄ ,er', **እስክትኩም** 1₈ ,ihr', dass in unserem Dialekte zur Bildung des Pron. person. in der 2. und 3. Pers. das Wort **እስ-**, (aus **እርስ-**, **ርእስ**) verwandt wird, im Gegensatze zu dem sonst im Tigrīna gebräuchlichen **ኃስ** (aus **ኃርስ**); PRAETORIUS hatte also ganz recht, wenn er die von BEKE angeführte vereinzelte Form *esāthum* als 'höchstwahrscheinlich einem ungebräuchlichen amharischen **እርሳችሁ** entsprechend' erklärte (*Tigrīna-Sprache*, S. 155). Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir im Tanbēn-Dialekte folgende Pronomina der 2. und 3. Person annehmen:

| | |
|------------------------|--|
| Sing. 2. m. እስክ | Plur. 2. m. እስኩም, እሳትኩም, እስክትኩም |
| f. እስኪ | f. እስክን, እሳትክን, እስክትክን |
| 3. m. እሱ | 3. m. እሶም, እሳቶም |
| f. እሷ | f. እሰን, እሳተን |

Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich hier in Abessinien in neuerer Zeit ein ganz ähnlicher Prozess wie bereits in uralter Zeit in Aegypten abgespielt hat; denn die ägyptischen wie koptischen Personalpronomina der 2. und 3. Person sind ja bekanntlich nichts anderes als *nt* + Suffixen.

Die Pronomina der 1. Pers. lauten: **እኔ** 6₁ und **ኃእኖ** 4₈. Das auslautende *e* in **እኔ** wird beim Antritt des enclitischen **ዩ** wieder verkürzt: **እነዩ** 5₂. Es ist mir wahrscheinlicher, dass dies *e* auf dem Boden des Tigrīna ebenso wie in den Verbalformen **ነበረ** 1₁, **ሞተ** ib. **ሰደደ** 1₂ u. s. w. (vgl. PRAETORIUS, *Tigrīna-Sprache* § 15) als Dehnung von *a*, *ä* aufzufassen ist, während ich im amharischen **እኔ** eher ein nochmaliges Antreten des Suffixes der 1. Person (wie in **ኔኔ**) annehmen möchte.¹

¹ In diesem Zusammenhange sei auf das neuarabische *'anā*, bezw. *'anī* hingewiesen. Ich habe es in Syrien von Personen beiderlei Geschlechts gehört; dann stände auch hier derselben Erklärung wie in **ኔኔ** nichts im Wege. Jedoch lassen SEITZ und LAMOREUX, wenn ich mich recht erinnere, *anā* als Femininform zu *ana* auf; dann müsste irgendwelche Analogie zu **ኔኔ**, *anā* mitgespielt haben.

Als hervorhebendes Possessivpronomen haben wir genau wie im Tigrë (*Zeitschr. für Assyriol.* xii, S. 291 f.) ርዩ mit Suffixen: ርዩ: ቤተ:ሰብ 1₂ 'meine Familie' u. s. w. Der Gebrauch dieses Wortes als Genitivpartikel ist bekannt; für den Tanbën-Dialekt scheint es charakteristisch zu sein, dass ርዩ in diesem Falle sein ዩ verliert und dem Substantiv proklitisch vorgeheftet wird: ርእግዚአብሔር: ቃል 2₂, እቲ: ርቀደም: ተከለ 1_{3,4} 'die alte Pflanze' (die Pflanze von vorher), u. s. w. Auch in Fällen, wo wir der Partikel mehr Selbständigkeit zuschreiben würden, tritt diese Verkürzung ein; so z. B. ርልብካ 2₁₂ 'das was deines Herzens (= nach deinem Herzen) ist'.

Besondere Beachtung verdient die in der Entstehung begriffene Bildung eines Determinativartikels; im Tigrë habe ich A als solchen ZA. xii, S. 299 ff. nachgewiesen. Hier haben wir jedoch ein anderes Demonstrativum in ähnlichem Gebrauche: (እ)ቲ. In እቲ: ርቀደም: ተከለ, እቲ: ሐዲስ: ተከለ 1₅, in ልቲ: አቢይ, ልቲ: ንዑስ 4₂ (vgl. 4_{2,3}) u. a. kann meines Erachtens እቲ nur als Artikel erklärt werden. Leider sind keine Pluralformen belegt; vgl. noch SCHREINER, *Langue Tigraï* § 28, Note 2*: ት: équivaut souvent au simple article qui manque au tigräi. So ብትከልአይ: ዓመት 5₂ 'im zweiten Jahre'.

Das Relativum lautet in Tanbën A, vgl. PRAETORIUS in ZDMG. 28, S. 446. Hierfür bieten unsere Texte eine Reihe von Beispielen. Die Stellung ist wie meist in den neuarabischen Sprachen direkt vor dem Verbum des Relativsatzes (vgl. besonders amhar. የ). Doch hat A im Tigrë noch eine gewisse Bewegungsfreiheit; hier finde ich das eine nicht ganz sichere Beispiel ልሰብ: አመክረኝ 1₇ 'was der Mann mir hat raten lassen'. Ein Beispiel für die conjunctivale Anwendung des Relativums ist እታይ: ከይንካ: ልጸረፍከኝ 4₂ 'was ist dir, dass du mich geschmäht hast'. Das ist echt äthiopisch; im Arabischen haben wir es erst in späterer Zeit, vgl. GOLDZUHNER, ZDMG. 35, S. 523 f. Nur ein Mal finde ich in unseren Texten ዝ, in ከምዝ: ንገረ 4₂ 'wie er ihr gesagt hatte'; einmal auch ን, in ንተከድኒ 4₂.

Eigentümlich ist in unserem Dialekte der Ausdruck der Negation: የ...ይ, z. B. የመለሰይ 1₂ 'er antwortete nicht'; የመለሰ ልናይ 1₄ 'er antwortete uns nicht'; የረለተኩምይ 1₆. Beim Imper-

fectum jedoch lautet der erste Teil der Negation wie in den anderen Dialekten **አይ**: vgl. **አይግባዕይ** 4₁₀ 'es ist nicht nötig'. In den Tanbên-Texten, die PRAETORIUS vorlagen, ist die Negation **አይ** — **ኃ**, oder **አይ** — **ይ**. Unser **የ** wird in irgendwelcher Weise mit **አይ** (aus **አል**) oder mit dem alten **አ** zusammenhängen. Für **ይ** scheint mir die Ableitung aus Äthiop. **ሂ** am wahrscheinlichsten; es kommt ja auch in dem Doppelausdrucke **-ይ፡-ይ** 'und' vor, z. B. **እነይ፡እስክይ** 5₂ 'ich und du', wo die Bedeutungsentwicklung noch klar zu Tage liegt. Wie das **ኃ** der anderen Tigrîna-Dialekte fällt auch **-ይ** wieder ab, wenn eine proklitische Conjunction oder das Relativum vor das Verb tritt, z. B. **እንተ፡ልቀረይ** 3₂ 'indem nicht übrig blieben'. Hieraus ergibt sich zugleich, dass **ል + የ** in **ል** contrahiert wird. In einem Falle hat sich **ይ** in einen dem vorhergehenden Consonanten angehängten Vocal aufgelöst: **አይከረ** 'es ist nicht' in **አይከረይ** 2₂ 'nicht wahr?'.

Die Conjunctionen schliessen sich denen der anderen Dialekte an. Nur ist natürlich zu beachten, dass in den mit dem Relativum zusammengesetzten Temporal- und Condicionalpartikeln **ል** für **ዝ** eintritt. Wir haben also einfaches **እንት**- oder **እት**- (s. oben S. 221) im affirmativen Temporalsatze: **እትትግርዎከ** 1₅; **እንተብለኒ** 1₆, dagegen **እንተ፡ል** im negativen Temporalsatze (**እንተ፡ልቀረይ** 3₂) und in Bedingungssätzen: **እንተ፡ሊከውኃ** 5₁ 'wenn es ist'. **እላ** 'indem' für **እኖ** der anderen Dialekte (s. oben S. 221) findet sich in **ናቡሉ፡ቤተ፡ሰብእ፡ናዩ፡ቤተ፡ሰብእ፡እላተጸልኡ፡አሸገርዎ** 1₁ 'seines Vaters und seine Familie machten ihm zu schaffen, indem sie mit einander stritten'; vgl. weitere Beispiele in 1₂.

Zum Schlusse sei noch auf einige lexikalische Eigentümlichkeiten hingewiesen. Wie zu erwarten, hat sich das politische Uebergewicht des Südens auch in der Sprache des nördlichen Abessinien geltend gemacht; wir finden somit amharische Fremdwörter auch in unseren kurzen Texten. Es ist allerdings sehr gut möglich, dass manche der hier vorkommenden Wörter, die in den amharischen Lexicis belegt sind, aber nicht in denen der Tigrîna-Sprache, dennoch gut Tigrîna sind, da uns der Wortschatz des Amharischen,

namentlich durch Guidi's monumentales Werk, viel besser bekannt ist. **ዙፋን** 1, 'Sessel', **ከፈተ** 3, 4, 'öffnen', **ሸፈነ** 4, 'mit etwas überziehen', **አውሽባ** 2, 'Bad', **ተከረ** 'bewachen' in **አትዮጂካ** (*atkwirka*) 2, u. a. mögen ursprünglich beiden Sprachen angehört haben; mir sind sie nur aus dem amharischen Lexicon bekannt. Vgl. ferner **ሺታ** 2, 'Geruch', **ቂረጨ** 4, 'betrügen', **ጠጠር** 4, 'Kiesel', **ገልፂ** 4, 'Kessel' (so wurde es mir erklärt; vgl. jedoch amhar. **ገል** *vazo fragile di terra*, was an unserer Stelle sehr gut passen würde), **አዋረደ** 4, 'heftig tadeln', **ባሐር፡ዓረብ** 4, 'Saffian'. Die Endung *-ēn*, *-ēnā* ist durchaus amharisch; vgl. **መልአከተኛ** 1, 'Bote', **ሕልፍኝ** 1, wurde mir ausdrücklich als 'draussen' erklärt, es ist im Amhar. 'inneres Gemach'. Auch **ከኝ** 3, scheint rein amharisch zu sein; **እና** 4, ist wohl amhar. **ና** 'und'. Das Wort **አሸገረ** 1, 2, 'belästigen' ist mir sonst nur aus SCHREIBER bekannt; es mag hier eine allgemein-semitische Wurzel vorliegen, zu **ገገ** 'in die Länge ziehen'(?), vgl. zu der Wurzel FRÄNKEL, *Aramäische Fremdwörter* S. 114.

Der Verfasser unserer Texte, ein junger hellfarbiger Abessinier, fand in der Stadt der Hoffnung nur ein kurzes Siechtum und starb, ungekannt wie so viele andere, eines frühen Todes. Diese wenigen Blätter seien ein literarisches Denkmal für WALDA TESSÄ'Ē.

Princeton University, 22. Februar 1902.

Eine epische Idee im Veda.

Von

Julius von Negeloin.

Die folgende Untersuchung will beweisen, dass der Grundzug der Rāma-Sītā-Legende bereits in einer sehr alten Periode des indischen Lebens existiert hat und dass ihre Ausgestaltung in einem lange währenden Prozess durch die Thätigkeit von Sängerschulen unvedischer Art sich vollzog. Dadurch soll das Vorhandensein und die Funktion von epischen Dichterkreisen in einer Zeitperiode dargethan werden, welche dem priesterlich redigierten und fixierten Epos um ein sehr Beträchtliches vorausging. Hieraus dürfen weitere Schlüsse auf das Nebeneinander von rapsodenartigen und hymnenähnlichen Dichtungen in ältester Zeit gezogen werden. Die alten im Volke lebenden Sagenstoffe sind nur widerwillig hier und da einmal von der priesterlichen Tendenzdichtung verwerthet worden, zufrieden, in der Form der Gāthā-Strophen zur Ausfüllung von Opferpausen durch die Priesterkaste gebilligt und vorgetragen worden zu sein. Den Inhalt einer dieser volksthümlichen Gesänge festzustellen, wollen wir uns im Folgenden bemühen.

Von den beiden indischen Nationalepen ist das Rāmāyaṇa bei weitem das populärere. Während das Mahābhārata an die kriegerischen Traditionen alter Fürstenfamilien anknüpft, und deren Geschichte in tendenziös-theologischem Sinne zu interpretieren sucht, greift das Rāmāyaṇa tief in das eigentliche Volksleben hinein, indem es die rein menschlichen Motive von Liebe und Eifersucht, Neid und

Zank verwerthet, namentlich aber indem es nicht Götter, sondern einen einzelnen Helden in den Mittelpunkt unseres Interesses rückt und so an alte, echt populäre Traditionen anknüpft. Denn es liegt tief in der indischen und wohl ganz allgemein in der menschlichen Natur, eher seine Götter zu Helden als seine Helden zu Göttern zu machen. Während in der theologischen Auffassung des Christenthums der liebe Gott im Himmel thronet, bringt das Volksmärchen ihn auf die Erde und erzählt oft von einer Zeit, in der der liebe Gott noch auf Erden wandelte. Während der feierliche Schwur im klassischen Alterthum den grossen Göttern galt, wendet sich die populäre Verwünschung an Hercules als den irdischen Ahn. Genau denselben Gegensatz finden wir zwischen der epischen Auffassung der Götter und der vedischen. Während diese, einem aufgeklärten Rationalismus huldigend, die einzelnen Gottheiten in himmlische Fernen entrückt, macht das Epos sie, wie Homer, zu Theilnehmern an den Freuden und Leiden der Menschen und lässt sie nicht selten unter diesen selbst recht zweideutige Abenteuer erleben. Ein Compromiss zwischen diesen beiden Standpunkten ist der Natur der Sache nach unmöglich.

Wenn z. B. die Agyin einerseits an den Himmel als Götter der Frühlärthe versetzt werden, andererseits als Aerzte auf der Erde weilen, eine unfruchtbare Kuh ergiebig machen, einen Schützling aus einer Cisterne hervorholen u. s. w., so führt die Vermengung beider Auffassungsweisen entweder dazu, die unfruchtbare Kuh ganz unverdienter Weise zu einem natursymbolischen Object zu stempeln, oder aber dazu, die Agyin etwa einseitig zu Wunderdoctoren zu machen und ihre mythologischen Bezüge zu vergessen. Sobald wir aber in dem mythologischen Theil der Agyin-Hymnen Legendenkerne sehen, die sich auf dem epischen Boden entwickelt wiederfinden lassen, ist alles erklärt.

Wenden wir nun diese Auffassungsweise auf das Rāmāyana an, von dem wir ausgingen. WEBER hat in seiner bekannten Arbeit festgestellt, dass kaum ein Thema der indischen Litteratur so viel variiert ist als das jenes Epos. Unverändert aber findet sich als

Grundstock eine Anzahl von *Āloka*-Versen, deren hohes Alter schon durch sprachliche Gründe bezeugt wird. Diese Verse berichten uns von der glücklichen Regentschaft Rāmas und von seiner Ehe mit der Sītā. Wer war nun Sītā? Sie selbst erklärt, keiner natürlichen Geburt, sondern aus dem Erdboden bei dem Ackern desselben spontan entstanden zu sein (R. 1, 66, 14 f.). Ihr Name bedeutet: ‚Ackerfurche‘, ihre Schwester ist ūmilā, von WERK, Rām. 7 f. mit Recht auf das wogende Saattfeld gedeutet, ihr Vater, Janaka eine spät gebildete Persönlichkeit, nichts weiter als ‚Erzeuger‘ bedeutend, und mit dem Beinamen stradhvaja, d. h. den Pflug im Banner tragend, ausgestattet. Sie ist also sammt ihrer ganzen Verwandtschaft eine höchst durchsichtige Personification des Ackerbaus oder vielmehr des bebaubaren Ackers. — Bevor wir nun die Geschichte dieser Idee betrachten, wollen wir uns fragen: ist diese Vorstellung vedisch? ist ein Rāma im Veda wahrscheinlich, eine Sītā wahrscheinlich und das symbolische Verhältniß zwischen beiden der vedischen Convention entsprechend? Bezüglich der ersteren Frage haben wir bereits bemerkt, dass die dichterische Verherrlichung der Persönlichkeiten von Rāma und Sītā dem vedischen Usus umso mehr widerspricht, als wir dem Ahnenkult, dem die Persönlichkeit des Rāma angehört, überhaupt keine grössere Rolle zugobilligt finden. Das gleiche gilt nun aber von dem Liebesverhältniss zwischen beiden. Es ist ein im Veda ganz hervorstechender Zug, dass die Brahmanischen Kreise, aus denen er stammt, wohl grossentheils aus Conservativismus, die Viehzucht gegenüber dem Ackerbau begünstigen. Erst spät schafft sich der letztere im Opferritual einen Platz, überhaupt aber keinen in der Nahrungsfrage, da selbst in spätester Zeit die Honorare in Kühen ausgezahlt zu werden pflegen. Die ackerbautreibenden Völker waren nicht-arisch. Dementsprechend ist der König im Gegensatz zum Brahmanen Feind der Kühe, d. h. der Viehzucht und Vertreter des Ackerbaus. Bei einer Verherrlichung des letzteren verlassen wir also unbedingt den vedischen Boden. Wenn wir nun auch für Sītā ihr episches, volksthümliches Element erweisen können, so wird der Schluss zwingend, dass das Rāmāyana in seiner Grundidee un-

vedisch ist und dass, wenn wir diese trotzdem im Veda wiederfinden, wir in ihr einen epischen Keim erkennen, um den sich eine grosse Anzahl mythologischer, dem Veda fremder Ideen concentrirt haben kann.

Was nun die Sita betrifft, so ist es klar, dass ihr Kult, der seiner Natur nach ein Localkult sein musste, dem Bestreben des Brahmanismus, die localen Gegensätze zu uniformieren, grundsätzlich widersprach. Er musste also schon deshalb rein volksthümlich sein. Dazu kommt die Thatsache, dass in dem indischen Volke eine dem Brahmanismus völlig fremde Scheu vor Verletzung der heiligen Erde herrscht und diese fast abergläubische Furcht mit ziemlicher Sicherheit auf die anthropomorphe Vorstellung von derselben zurückgeführt werden kann. Die Anthropomorphisierung erweist sich auch hier wieder als das beste Indicium für die Volksthümlichkeit jener Vorstellungen. Ein ungewöhnlich günstiger Zufall gestattet uns, die Sita vor unseren Augen entstehen zu sehen.

Ein Anhang zum Atharvaveda beschreibt uns ihr Hervorgehen aus der Ackererde: sie trägt alle Kennzeichen einer weiblichen indischen Schönheit. Für uns ist es nun von grösster Wichtigkeit zu konstatieren, dass der Atharv. V. in seinem Pariçiṣṭa, d. h. in einem Text, der doch jedenfalls eine Reihe von Jahrhunderten älter ist als das Rāmāyana, sowohl Name wie Gestalt der Sita ganz im späteren Sinne kennt, während mit einer einzigen noch zu erwähnenden Ausnahme (die wohl nur scheinbar ist) der ganze Veda des Namens geschweigt. Von diesem Text nun hat bereits an wiederholten Stellen Wintern erwießen, dass derselbe dem orthodoxen Brahmanismus abhold und mehr den volksthümlichen Auffassungen zugeneigt ist. Es ist hier nicht der Ort, diese Vermuthungen noch weiter zu bekräftigen. Die Thatsachen aber, dass die begünstigten Sängerdynastien des A. V. von den übrigen Vedas so wenig wie der ganze Kanon anerkannt worden sind, dass dessen Inhalt die königliche Gewalt gegenüber der priesterlichen zu betonen liebt, dass er sich mit dem volksthümlichen Aberglauben statt dem steifen Brahmanismus beschäftigt, dass endlich ganz weltliche Lieder in ihm eine Stelle haben,

erweist Wenz's Behauptung als richtig. Demgemäss müssen wir aus demselben volksthümlichen Texte, welcher die Sita vor unseren Augen entstehen lässt, das volksthümliche Verbot ihrer freventlichen Verwundung zu entnehmen versuchen. Und wirklich bietet A. V. 6, 116, 1 eine Entsühnungsformel für die Pflüger, welche aus Unwissenheit einen Riss in die Erde machen, sie dadurch verwundend. Ganz dem entsprechend musste nach einer Bestimmung des Rituals die heilige Erde nach ihrer rituellen Pflügung besänftigt werden (*ṛgam*), d. h. man verdeckte ihre Wunden. Nach K Ṛ S 16, 8, 29 f. darf der gesalbte König die Erde ein Jahr lang überhaupt nicht betreten, sein Leben lang aber nicht ohne Sandalen auf ihr wandeln (cf. Ṛ B 5, 5, 3; 7). Eine Deprecationsformel bei der Königsweihe¹ lautet: ‚Möge die Mutter Erde mich nicht verwunden, möge ich die Mutter Erde nicht verwunden.‘ Namentlich ist aber eine Ait. Br. 8, 21 = Ṛ B 13, 7, 1, 15 erhaltene Gāthā-Strophe für uns lehrreich. Schon durch ihr Versmass kennzeichnet sie sich als eine nicht in den eigentlichen Veda gehörige Parthie. Sie wurde als profan empfunden und behandelt, denn das Ṛ B a. a. O. hat den Text bereits verderbt überliefert, — ein bei den Mantrāpi ganz undenkbarer Fall. In dieser Gāthā verweigert nun die Erde dem König Viśvakarman Bhāuvana, welcher sie dem Priester Kaśyapa verschenken will, den Gehorsam:

‚Kein Sterblicher darf mich verschenken, o Viśvakarman Bhāuvana, thöricht warst Du, ich werde mitten ins Meer eintauchen und dann ist dein dem Kaśyapa gegebenes Versprechen gegenstandslos geworden.‘

Wie hochinteressant ein solcher Ansatz zur epischen Dichtkunst mitten in den Theorien des Veda ist, will ich übergehen. Erwähnt sei es nur, dass Ṛ B a. a. O. unmittelbar auf diesen echt epischen Protest gegen pflüfische Habgier, — denn was hätte dem Brahmanen ferner liegen müssen, als das Verbot die ganze Welt in seine Hände zu bekommen — die Bestimmung folgen lässt, dass die Priester als

¹ V S 10, 23.

Opferhonorar beim Rossopfer alle vier Weltgegenden einstecken sollen. So hat es die Ironie des Schicksals gewollt, dass der Compiler des 13. Buches des ÇB vermöge eines alten ihm unverständlich gewordenen Verses das bekämpft, was er sich selbst unmittelbar nachher zubilligt. Für uns aber ist neben der dualistischen Herkunft dieser beiden Quellen namentlich die Thatsache, dass auch hier wieder die Erde als lebendes Wesen auftritt, von Bedeutung. Die in dieser Gathā sich findende Vorstellung ist mit der Sitā-Idee selbstverständlich nicht identisch, wohl aber nahe verwandt. Wie weit sie von der brahmanischen Auffassungsweise der Erde als kosmischem Object entfernt ist, wird später anzudeuten sein. Jetzt aber ist es unsere Aufgabe, die Verkörperung der Sitā-Idee nicht minder wie diese selbst als volksthümlich, oder zum wenigsten als episch zu erweisen, um unserer Construction einer volksthümlichen Dichtungsart mitten im Veda den Boden zu bereiten. Zwei Haupteigenthümlichkeiten haben wir bei der Sitā festzustellen: ihre spontane Geburt aus dem Ackerboden und ihre ungewöhnliche Schönheit. Beide kennzeichnen sie als eine den Nymphen oder Apsarasen verwandte Erscheinung. Die Volksthümlichkeit der Nymphenidee hat nun schon HOLTZMANN in seinem Aufsatz in der *ZDMG.* Band 33 erwiesen, indem er darthat, dass die ursprünglich dem Mahāb. sehr geläufige Apsaras-Vorstellung mit zunehmender Brahmanisierung des grossen Epos Schritt für Schritt verdunkelt wurde. Damit fällt die charakteristische Polemik des Veda gegen das Weib und seinen Beruf, der immer so tief wie möglich gestellt wird, zusammen. Dem indischen Brahmanen, der mehr als irgend ein Europäer zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden schwankte, blieb in dieser Tendenz, die sich gern mit der einseitigen Betonung des Sexuellen beim Weibe verband, ein Prophylacticum gegen die zerstreuenenden Anforderungen des praktischen Lebens erhalten. Erst dieser Gesichtspunkt ermöglicht ein Verständniss der Thatsache, dass der ganze alte R. V. den Namen der Apsarasah nur an einer einzigen Stelle, nämlich 7, 33, 8 (und 12) erwähnt, während die Vorstellung derselben bereits von Kruus, *Herabkunft des Feuers und Göttertrankes*, als indogermanisch erwiesen

ist. — Die Ausführung dieses Gedankens muss zum Erweis der Zugehörigkeit der Sita-Idee zu den Nymphen-Vorstellungen als einem durchaus unbrahmanischen Ideenzweige führen. Dazu kommen noch Einzelheiten.

Das Wort *urvarā* ist nach MB 13, 1424 zugleich der Name einer Apsaras; *urvarā* ist Saatfeld. Ferner erwähne ich die Kṣetrapatnī, die Herrin des Saatfeldes, im Atharvaveda 2, 12, 1. Unwillkürlich denken wir an die Mittagsfrau unserer Sagen. Von besonderer Wichtigkeit für die Identifizierung der Sita mit den Nymphen ist ausser dem Moment der Schönheit der letzteren — vgl. die Nymphen-Namen: Sulocanā, Suvṛtā, Suratā, Surūpā, Somā, Vapus, Sukṣṇī, Sugandhā, Sugrīvī, Sumukhī, Anavadyā, Karṇikā, Kāmyā, Keçinī, Lakṣaṇā, Lata, Vaṇṇā, Subāhu, Subhagā, Guṇavarā, Guṇamukhyā, Caranetrā, Daṇḍagaurī, Anūnā, Alambusā, Puṇḍarikā, Madhurasvarā, Miṣṛakeçī — die Thatsache, dass die spontane Zeugung zu den ganz wesentlichen, hochbedeutsamen Charakteristiken der Apsaras gehört. Freilich kenne ich nicht einen einzigen Fall, in dem ein vedischer oder epischer Text von der Geburt einer Nymphe redete. Vielmehr scheinen diese von Uranfang an dem indischen Pantheon angehört zu haben. Doch war es des Dichters jener A. V. P.-Stelle freies Recht, ihre Geburt, oder vielmehr nur ihr lokales In-die-Erscheinung-Treten nach Analogie der im Volke lebenden Vorstellung von dem Modus ihrer eignen Zeugung darzustellen. Wie eng wir damit den einheimischen Sagenkreis berühren, brauche ich nicht besonders zu betonen. Die Wassergeister, die Wasserkuh, die weissen Frauen, die Wichtelmännchen, das Wiesewittel steigen von selber vor unserem Auge auf. Das Volk will seine Götter eben sehen und fassen können, ja es will oft noch mehr: mit verschleiernnden Symbolen ist ihm nicht gedient. Die Nymphen des Ackerbaus und des Wassers bedingen also keinen Unterschied in dieser Hinsicht. — Damit scheidet aber Sita aus dem Kreise der vedischen Vorstellungen aus.

Die Lehre von der spontanen Zeugung der Apsaras, zu der wir uns als einem weiteren Kennzeichen der Sita-Idee nunmehr

wenden, lässt sich aus verschiedenen Stücken des Veda und des Epos als richtig erweisen. Hierher gehört vor allem eine von ROTH im *P. W.* gänzlich missverständene, von GELDNER in den vedischen Studien 1, 260 verbesserte R. V.-Stelle, nämlich R. V. 7, 33, 11. ROTH übersetzt sie: „Du bist ein Mitra-Varuṇa-Sohn, o Vasiṣṭha, geboren, o Brahman, aus des Gemüthes (der beiden Götter, ohne Zuthun eines Weibes) brünstigem Verlangen; den durch göttliche Zauberkraft entsprungenen Tropfen (Funken) fassten dich alle Götter in die Schale auf.“ — ROTH hat also eine Flamme der Begeisterung aus dem Kopfe des Götterpaares schlagen und dieselbe in einer Schale von den *viṇve devāḥ* aufgefangen gesehen.¹ Vasiṣṭha wäre danach lediglich das Product der religiösen Erregung der Götterzwillinge. Der wahre Sinn der Stelle ist aber ein viel prosaischerer. — Urvaci ist nämlich Eigenname und als Genetivus objectivus abhängig von *manasas*. Wir haben also zu übersetzen: „Du bist, o Vasiṣṭha, aus dem Verlangen nach der Urvaci entsprungen.“ Was heisst das? Wer war die Urvaci und woher kam das Verlangen der Götter nach ihr? Das Mahābhārata beantwortet diese Fragen. Mitrāvaruṇa wandelte nach ihm einstmals auf Erden; da sah er die schöne Apsaras Urvaci und nun passierte das, was selbst den Göttern des heissblütigen indischen Volkes passieren kann. Das herabgefallene semen virile wird in einem Krüge aufgefangen und aus ihm entwickelt sich Vasiṣṭha.² Ausser Vasiṣṭha kennt bereits der Veda die Gestalt des Agastya als von dem gleichen Process herrührend. Späte Texte wie das Bhāgav. P. 6, 18, 5 nennen beide R̥ṣi als Kinder des Mitravaruṇa neben einander.³ Dass aber dem Agastya die Priorität ge-

¹ Gleich missverständlich bei OLDENBERG, *ZDMG.* 39, 74.

² HOLTZMANN, *ZDMG.* 34, 589 verkümt den Inhalt der Sage so vollständig, dass er als Vater des Agastya (das epischen Stellvertreter für Vasiṣṭha) Mitra oder (?) Varuṇa nennt — putra Mitravaruṇayos, cf. M B 12, 208, 29 = 7595 § 13, 168, 40 = 7666 § 151, 35 = 7113, cf. 3, 103, 14 = 8776 und hinzusetzt: „Seine (Agastya) Mutter ist im M B nirgends angegeben.“ Mitravaruṇa war oben eine Zweieinigkeit wie die *agvīn*.

³ Für die spätere Zeit gilt Vasiṣṭha allgemein als der Vertreter des orthodoxen Brahmanismus, dem man diese merkwürdige Art der Entstehung zuschreibt:

bührt, ist unzweifelhaft und auch von HOLTZMANN u. a. bereits erkannt worden. Das Verhältniss beider zu einander wird sofort klar, sobald man unter Beobachtung der oben entwickelten Gesichtspunkte sich vergegenwärtigt, dass Agastya den alten Volkstraditionen, also dem Ahnenkult, Vasiṣṭha dagegen den vedischen Sängerschulen angehörte. Es bedurfte einer ganzen Anzahl von brahmanischen Generationen, um diese Thatsache soweit zu überkleistern, dass man den in der Volksauffassung und im Epos lebendig bleibenden Agastya zu einem frommen Brahmanen stempelte, ohne indess die kraftvollen epischen Züge verwischen zu können, die ihm nun einmal angeboren sind.¹ Da hören wir von seiner riesenhaften Leistungsfähigkeit im Trinken, die es ihm nicht nur möglich macht, das ganze Weltmeer zu verschlingen, sondern auch gleich dem Thor der germanischen Sage (cf. Gylfaginning 46) mit grosser Geschwindigkeit zu verdauen, cf. HOLTZMANN, *ZDMG.* 34, 591ff. Wer dächte da nicht an die, z. B. von WEINHOLD, *Die Riesen des germanischen Mythos*, p. 72, hervorgehobene Fresslust der Yötun, wer nicht bei Erwähnung des Riesen Wolfesmäge und seiner Verwandten des indischen vrkodara? Solche Parallelen erscheinen als dunkle Kunde aus einer unvordenklichen, dem Brahmanismus vielleicht viele Jahrtausende vorangehenden Zeit mir von der höchsten Bedeutung. — Für die Zugehörigkeit des Agastya zum Kreise der Volksmythen sprechen überdiess seine Beziehungen zu Rama, dem Sohn des Jamadagni (MB 13, 84, 38 = 3968), einem ausgesprochenen A. V.-Ṛṣi und zu Bhṛgu, der sich in dessen Haarzopf verbirgt (MB 13, 100, 14 = 4785)

MB 13, 1372: so (kṛvāḥ) kumbhuretaḥ saṁje sarāyāṁ yatra utpannam rāṁ āhar vasiṣṭham.

¹ Cf. HOLTZMANN, *ZDMG.* 34, 596: Die spätere Zeit hat jene ersten Apostel arischer Kultur zu Bismern und Heiligen gemacht, aber es müssen mannhafte und thatkräftige Menschen, harte Krieger und kühne Jäger gewesen sein, die sich mitten unter die wilden Feinde wagten und gerade Agastya, der berühmte Jäger und Bogenschütze, den gleich dem Horaeos im Essen, im Trinken und im Verdauen keiner erreichte, dessen darbei Naturell noch durch alle Entstellungen der alten Sage hindurch kenntlich ist, war ein Heiliger etwa von dem Schlage des Waldbreders im Ivanhoe.

sowie die Thatsache, dass das Austrinken des Meeres, welches nach MB 3, 103, 6 = 8768 und 1, 188, 15 = 7047 dem Agastya zukommt, in späten Partien des MB (nämlich 13, 154, 3 = 7215) auf den ganz speciellen Atharva-Rsi Atgiras übertragen wird. Zum Beleg für das Alter der Agastya-Sage diene noch die Thatsache, dass nach MB 3, 130, 6 = 10541 Agastya am Indus, also an den vedischen Sitzen der Arier, localisiert erscheint. So schliesst sich Glied für Glied zu dem Beweise zusammen, dass der ur-orthodox-brahmanische Vasiṣṭha die Herrlichkeit seines spontanen Ursprungs dem immer volksthümlich bleibenden Agastya zu verdanken hat. Dafür spricht auch noch die im Epos erwähnte Abstammung desselben von Pulastya, mithin seine Descendenz von dem (lediglich epischen) männlichen Brahman und seine (Manu 5, 22 erwähnte) Erlaubniss der Thiertötung, welche den brahmanischen Theorien schnurstracks widerspricht, nicht minder auch die A. V. 4, 37, 1 gethane Erwähnung, dass Agastya mit einem Kraut (also ein echter Volks-Heil-Künstler!) die rakṣas (bösen Geister) erschlagen habe. Danach kann es nicht wunderbar erscheinen, dass er, der alte Volksgott, in der R. V.-Auffassung charakteristischer Weise als Fürbitter auftretend, einem Verunglückten sogar zu einem ehernen Bein verhilft (R. V. 1, 117, 11). In diesen echt volksthümlichen Sagenkreis passt die Erzählung von Agastya's Zeugung nun deshalb ganz trefflich herein, weil sie ja die Incarnation des Mitrāvaruṇa voraussetzt und damit an das epische Vagantenthum der Götter gemahnt. Diese Agastya-Zeugung wird nun auffällig oft berührt. Das Varāha-Brahmana, S. 12, 13 nennt den Agastya varuṇāṅgaruḥ, das Mahabh. 3, 98, 2 = 8596, cf. 12, 342, 51 = 13216 kumbhayoni, Hemacandra ghaṭodbhava; cf. ghaṭodara, ghaṭabha im P. W. (ghaṭayoni *ibid.*); die Zeugungsidee muss also in diesem Mythos eine grosse Rolle gespielt haben. Nun lehrt das P. W. den Namen des Agastya auch als den einer Pflanze kennen. Nun ist es ersichtlich, dass die Apsaras, zu denen Urvaśi (als die Heldin des Agastya-Mythos) ja gehört, ihre Namen auf Pflanzen übertragen haben, dass wir es also bei den indischen Nymphen, auf die wir diesen Zeugungsmodus zu

generalisieren haben,¹ mit den Blumenmädchen oder Mädchenblumen der germanischen Sage zu thun haben,² der sich aufs engste die uns jetzt erst verständliche Sagara-Geschichte des Rāmāyaṇa anschliesst. Die 60000 in Krügen entstandenen Söhne des Sagara sind ein Symbol der ungeheuren Zeugungskraft des Meeres. Selbst eine Zeit, welche bereits die letzte Fühlung mit der natursymbolischen Bedeutung der Sage verloren hatte, hielt die Eigenthümlichkeit jenes Zeugungsmodus fest.³ Die Vorstellungen von dem Laichen unserer Nixen, die zahllosen Sagen von der Vermählung derselben mit irdischen Männern und dem treulosen Verlassen ihrer Geburten (cf. LAISTNER, *Räthsel der Sphinx*, SCHMIDT, *Volksleben der Naugriechen* 115 ff.) gehören hierher. Dadurch gewinnen wir den Bezug des Nymphen-Glaubens zu der Verehrung der Wasserthiere überhaupt, wovon die deutschen Nixen, welche fischschwänzig und stumm wie die Fische sind (cf. die Erzählung bei SCHMIDT a. a. O.), ein eben so beredtes Zeugniß ablegen wie die Verzauberung der Apsaras durch R̥si in Krokodilgestalt und die Geburt des Matsya (d. h. Fisch) durch eine Nymphe, welche Fischgestalt angenommen hatte (MB 1, 2393), oder die haṁsa-Manifestation derselben in der Purāṇas-Urvaṣī-Tragödie des R̥gveda, was wieder an unsere Schwanenjungfrauen erinnert.

Die vorausgegangenen Andeutungen werden genügen, um den Erweis als erbracht hinzustellen, dass sämtliche charakteristischen Merkmale der Sita-Idee sammt einer ganzen Fülle nahe verwandter Vorstellungen als volksthümlich und unvedisch zu betrachten sind. Um aber den gemeinschaftlichen Ideenkreis noch enger zu ziehen, will ich im Anschluss an den letzten Theil unserer Betrachtung den

¹ Eine Apsaras heisst Kumbhayoni MB 3, 1785, verschiedene Pflanzen heissen Kumbhālā, Kumbhavijāka, Kumbhika, Kumbhivijā, Kumbhipāki, Kumbhika.

² Noch im heutigen Indien geniesst eine Blume, *Prenauleri*, deren Namen auch Mädchen beigelegt wird, göttliche Verehrung.

³ Purāṇas in Kālidāsa's Drama spricht seine Verwunderung darüber aus, dass die Enthindung der Urvaṣī plötzlich, ohne die Symptome der Schwangerschaft, erfolgt sei. Das liegt auf gleichem Boden. Urvaṣī, Str. 146, FISCHER und GELDNER, *Vedische Studien* 1, 271.

Hinweis geben, dass eine der Sūk-Entstehung ganz analoge Apsaras-Zeugung aus dem Veda zu erweisen ist. Es handelt sich um die (z. B. auch bei OLDENBERG, *Religion des Veda* beinahe übergangene) Göttin idā, welche, der irrigen Auffassung des *Pet. W.* zuwider, ÇB 1, 8, 1, 7 vor Mann's Augen entstand, indem sie mitten aus dem Wasser emporsteigend, sich quasi auf ihre Füße stellte.¹ Sie besteht vollständig aus Butter, Butter trieft auch von ihrem Gewande herab. Wenn wir uns nun gegenwärtig halten, dass Manu der Vater des Opfers, d. h. der erste Veda-Theologe ist, so wird alles von selbst klar, sobald wir den vorgeschlagenen Erklärungsmodus acceptieren. Manu als Theologe konnte nach vollständiger Uebersetzung der Sage ins Brahmanische eben auch nur eine theologisch aufgefasste Nymphe zur Tochter haben. Denn dass wir in der idā thatsächlich eine Nymphe zu sehen haben, erhellt nicht nur aus dem charakteristischen Zeugungsmodus, sondern auch aus der Thatsache, dass eine irā im Mahābh. 2, 393 als Apsaras und (charakteristischer Weise!) als Mutter der Blumen vorkommt.² Das Wasser, aus dem die epische Apsaras entstehen würde, ist in das brahmanische Lebens-Elixir, die Opferbutter (*ghṛta*) travestiert. Wenn deshalb R. V.

¹ V *pīdā* so zu übersetzen! *pīdā* = *api* + *pad*. Nach späterer Doctrin geht, der idā ganz analog, bei der Butterung des Oceans in buttergelbem Gewande der Segens Göttin Īśi hervor. Wie idā butterflüssig, ist die Meerestiegende Thetis silberflüssig: A 538 es handelt sich wohl um die Darstellung des Elements (der Butter oder des Meeresschaums), dem beide ihren Ursprung verdanken. Irā gilt als Frau des Kacyapa und Tochter des Dakṣa in einem späteren Texte (cf. *Pet. W.*) Die brahmanische Speculation aber macht sie später zu einer Trägerin des Substanzbegriffs. Auch darin ist die Analogie mit den Apsaras als den Wassern, in deren Gebilde alles organische Leben schliesslich eingeht, wie es daraus hervorkommt, unverkennbar. Zunächst wird deshalb die idā (wir würden das Wort am besten mit Nährstoff übersetzen) yūthaaya mātā genannt, und tritt später als Kuh auf: Rgveda 5, 41, 19, V. 8. 8, 43. Gṛhyasamgrahapariṣiṣṭha kennt idā unter den Worten für Kuh und Taub. Samh. sagt 1, 7, 1, 1 = paśavo vai idā. Doch hat derselbe Text in der Unterredung zwischen Saṁcātavaḥ Saṁvarcanasas mit Tumbhija Anupoditi (1, 7, 2) den ersten Versuch aufbewahrt, in dem Worte idā den Substanzbegriff zu entdecken.

² A. V. 10, 4, 24 kennt ghṛtāci als NPr. einer Blume, welche kanyā angeredet wird. Cf. dazu ambe ambāla ambika, Anrede der mahiṣī beim āyamaṁdā.

7, 16, 8 die *idā ghr̥tabastā* heisst,¹ wenn T. S. 1, 2, 6, 1 = R. V. 10, 70, 8 und oft von dem *ghr̥ta*-reichen Fusse der *idā* spricht (*idāyah pade ghr̥tavati svahā*), so sehen wir vor unseren Augen die einzelnen Glieder eines Sagengebildes entstehen, welches für uns die Kette der Beweise schliesst, dass der *Sītā*-Roman bis in seine Einzelheiten hinein als episches Motiv im Veda vorgebildet liegt. Wir haben zu diesem Beweise den Weg gewählt, die Geschichte der *Sītā*-Idee zu verfolgen. Zu dem gleichen Resultat führt schliesslich auch die Thatsache des Liebesverhältnisses zwischen dem Heroen und der Nymphe, das auf das uralte Zusammenleben zwischen Göttinnen und Menschen weist, wie dasselbe sich überall wiederholt (*Numa Pompilius* mit der *Egeria*, die *Mahrten-Ehen*, *Odysseus* und *Kalypso*, *Vivāmitra* und *Menakā* u. s. w.). Eine andere Methode müsste die Sprache dieser *Gāthā*'s untersuchen und durch Constatierung dialectischer Varianten die Brücke zwischen Veda und Epos schlagen. Wir haben uns einstweilen damit zu begnügen, die Geschichte einer einzelnen Idee dieser weiten Ideenreihe zu durchforschen und wollen jetzt dazu schreiten, deren specielle Localisierung und Ausgestaltung soweit wie möglich zurückzuverfolgen.

Von den *Gāthā*s ausgehend, welche namentlich im *Rāmāy*: 1, 1, 86—93 und 6, 113, 1—11 als constanter Faktor unter den zahllosen Textvariationen bereits *WERNER* aufgefallen sind, bemerken wir, dass, wenn wir die von *WERNER* in den Text gesetzten Worte jener Strophen streichen und die gestrichenen hineinsetzen, wir zu Versen gelangen, welche den vedischen *Gāthā*s ganz ähnlich sind — ähnlich nicht nur ihrem Versmass und ihren grammaticalischen Eigenlichkeiten, sondern auch ihrem Inhalt nach. Sie preisen die glückliche Regierung *Rāma*s und finden sich ihrem Inhalt nach ziemlich

¹ Cf. *ghr̥tabastā* als NP. einer *Apsara*s, sowie die Angabe, dass *Urvacī* nur einige Tropfen *ghr̥ta*s als Speise genossen hat, was auf Butterlibationen zurückgehen muss, welche derselben gebracht sind. R. V. 2, 35, 14 spricht von den *āpas naptre ghr̥tam annam vahanāy*. Charakteristischer noch ist A. V. 7, 109, 2 f., wo umgekehrt der *Bliṣ* aufgefordert wird, die Wasser zu bedienen: *ghr̥tam apuṣād-āḥyo vāha teva agne pūṣāṇakṣehyaḥ śikāḥ apuṣa*.

unverändert, aber natürlich in Prosa aufgelöst, im Çatapathabrähmaṇa wieder, wenn dieses im Agvamedhakāṇḍa das Lob der recht handelnden Könige der Vorzeit zu singen befiehlt. Der wichtige Unterschied zwischen der vedischen Stelle und der epischen besteht aber darin, dass der Veda-Text den Preis der Regierungszeit seines Königs nicht auf die Person Rāma's beschränkt hat, vielmehr nur ein allgemeines Schema aufstellt, welches in seiner festgewordenen Form die Vermuthung eines alten Ursprungs aufkommen lässt. Die Ehe zwischen Rāma und Sītā, deren Preis hier vor uns liegt, ist also nichts anderes als ein formelhaftes Schema für einen Gesang, den als episch zu erweisen die ganze vorausgegangene Betrachtung diene. Danach bleibt nur die Möglichkeit übrig, zu vermuthen, dass die Persönlichkeit des Rāma, die den Kernbestand der Sage nicht berührt, verschiebbar, die der Sītā aber, als der Sage wesentlich, constant ist. Diese Vermuthung wird nun in überraschender Weise durch die Thatsache bestätigt, dass der Atharva- sowie der R̥gveda im zehnten Buch und andere Texte¹ einen König Pṛthu Vainya erwähnen, welcher die Erde melkte; er melkte aus ihr den Ertrag des Feldbaus und des Grasbaus, darum leben die Menschen von dem Ertrag des Feldbaus und des Grasbaus. Noch Kalidāsa nennt die Erde in seinem Kumārasambhava Pṛthupadiṣṭa.² Die Idee muss also tief eingewurzelt gewesen sein. Wer war nun dieser Pṛthu? Schon LUDWIG, R̥gveda 3, 145 erkennt seinen Namen als „nur allgemein typisch“. Und doch muss er ein König und, wenigstens nach der Veda-Tradition, eine historische Persönlichkeit gewesen sein. Als Eigennamen kommt er sonst nicht vor. Es ist daher namentlich angesichts des Umstandes, dass er also ein bloß ad hoc erfundenes Masculinum zu Pṛthivī, dem Worte für Erde, ist, unzweifelhaft, dass wir es bei ihm mit nichts anderem als dem ideellen Träger der Rāma-Idee in der Sītā-Vorstellung zu thun haben. Zu der Acker-

¹ R. V. 1, 112, 15 x 148, 5; ÇB 5, 3, 5, 4; K. 37, 4; A. V. 8, 10, 24; R. V. 1, 171.

² Nach LUDWIG, *Mantra*. 167.

erde, dem bebaubaren Lande, als Weib, als *Prthivi* oder *Sita*, tritt eben der jedesmalige *Prthu* oder *Rāma* als das männliche Princip. Dass der letztere zum Erzeuger gerade des Getreidebaus gemacht wird, ist für die Identificierung unserer Sage mit den behandelten Sagengebilden von entscheidender Wichtigkeit. Aus den alten Theilen des *Rgveda* wüsste ich nicht einen einzigen Beleg der *Sita*-Idee in dieser seiner strengen Form beizubringen. Das ist für die Beurtheilung dieses Textes, der erst Schritt für Schritt zu immer weiteren Concessionen an die Volksauffassung gezwungen wurde, recht wesentlich. Dagegen kennt *MS* 4, 3, 1¹ die Erde bereits als *Kṣetrasya patni*, d. h. dem Femininum zu *Kṣetrapati*, dem Gemahl der Ackererde. Den *Kṣetrasya pati*² erwähnt bereits der *Rgveda* (cf. oben). Die Stellen sind wenig charakteristisch und lassen die Uebersetzung als *genius loci* zu, jedenfalls aber das sexuelle Element schon hier in die Auffassung hinein verwebend. Doch hoffen wir einen weit sichereren Anhalt für das hohe Alter der *Sita*-Idee und des *Sita*-Gesanges finden zu können.

Wir sprachen von einem *Prthu Vaiṣya*. Woher der Beiname *Vaiṣya*? Das *P. W.* liest das Wort mit dentalem *n* und erklärt die Schreibweise mit cerebralem *v* für falsch. Doch ist ein *Vena* nur schlecht bezeugt und zeigt die entsprechende Variante. Wenn wir also ein *Vaiṣya* mit cerebralem *n* in den Text setzen, so ist der Name, wie man diess von einem bloß fingierten *N. Pr.* mit leicht erklärbarem Vornamen verlangen muss, gut etymologisierbar und eröffnet eine weite Perspective: denn *Vaiṣya* ist eine Adjectivbildung zu *viś* und heisst also: zur Laute gehörig. Was bedeutet diess? Wenn in seinen Arbeiten: 'Ueber die indische Königsweihe' und über: 'Episches im vedischen Ritual' belehrt uns darüber, dass bei mehreren Gelegenheiten welche dem Könige im Gegensatz zu dem Priesterstande die erste Rolle zuweisen, also namentlich bei seiner Krönung und dem grossen Rossopfer, eine erhebliche Anzahl rein

¹ Bei WENKE, *Rajaz.* 12 Anm. 3.

² Kauṣ-Brāhma. 30, 11. Kāṭh. 9, 17; 24, 10; 26, 1.

volksthümlicher, im Veda sonst nicht auffindbarer Gebräuche und Anschauungen, zu Tage tritt, welche zu den rein brahmanischen Opfern das Gegenstück bieten. In die Lebensauffassung des Kriegerstandes, in seine Sitten gewinnen wir einen trefflichen Einblick, wenn wir von den Kriegszügen, welche jährlich von neuem unternommen werden sollen, von der gewohnheitsmässigen Wegräumung der gefährlichen Anverwandten des Königs, von seiner Vorliebe für das Würfelspiel und den Arrac, nicht minder aber für die Weiber und für Zoten hören. In diesen Kreis nun gehört ein Gesang, bedeutender Weise nicht von Brahmanen, in deren Händen doch das Opfer ausschliesslich lag, sondern als Duett von einem Krieger und einem Brahmanen gesungen, also unvedischer Natur. Dieser Gesang ist dazu bestimmt, der Aufforderung des Adhvaryu-Priesters Genüge zu leisten, den Opferherrschaft mit den guthandelnden Königen der Vorzeit zusammen zu preisen.¹ Man sieht, dass es sich hier um ein reines Purāṇa-Motiv handelt, um eine Märchenerzählung, vorgetragen vor einem aus Laien bestehenden Publicum vonseiten eines Mannes, welchem die Veda-Doctrin fremd ist — denn es ist evident, dass das Hineindringen des Brahmanen neben dem Kṣatriya in diesen echt volksthümlichen Theil des Pferdeopfers zu den jüngsten Theilen des Rituals gehört. Auch hier zeigt sich also die Vorliebe der Kriegerkaste für epische Motive und die engste Verwandtschaft mit der Pythia-Idee. Wie hier, so dort handelt es sich um Könige, deren Sängerschulen durch eine mythische Genealogie den Ruhm ihres Herrn erhöhen sollen. Die formelhafte Kunde von einer märchenhaften Vorgangenhait hat in den Sängerschulen, welche den mit Volksbelustigungen verbundenen Opfern zu dienen berufen waren, eine Pflegestätte gefunden. Die Perspective, welche sich hier eröffnet, wird eine weite, sobald wir erwägen, dass das Hinzuziehen jener Sänger zum Opfer doch eben nichts weiter als eine Concession an alte Volkssitten war; alte Märchenlust des indischen Volkes, die noch heute den Fremden in Erstaunen setzen soll, findet in diesen alten An-

¹ So nach Ap. Cr. 8. 6, 13.

gaben bereits einen einzelnen Reflex. Zweifellos genossen also derartige Erzählungen, obwohl ursprünglich mehr Hof- als Volkspoesie, eine grosse Popularität. So wird das Nomen Proprium: *vaiṇya*, d. h. der im Gesange Fortlebende, für das Prototyp eines den Ackerbau schirmenden Königs oder göttergleichen Landesherrn verständlich. Mit der Thatsache der Popularität jener Ideen muss auch die von Wesser, *Ramay.* 56, Anm. 1 citierte Angabe des Adhyatma-Rām., dass Valmiki von niedriger Kaste sei, irgendwie zusammenhängen. Wie eng sich an diesen Ideenkreis die ungeheure Kette der persischen Tradition anknüpft, welche Firdosī in seinem Schah-Nāmeh zu verklären verstanden hat, sei hier nur andeutungsweise erwähnt. Von höchster Bedeutung für unsere Zwecke wäre es dagegen, wenn wir die Grundlage der Sita-Idee noch über die gewonnenen Glieder hinaus in einer Zeit wiedertreffen könnten, welche der indo-persischen Gemeinschaft näher liegt, mithin einerseits in der altpersischen Tradition eine Stütze finden könnte, andererseits aber ihre Zugehörigkeit zu dem indischen Ideenkreise nicht verläugnete. Einen Anhalt für das Vorhandensein so weitreichender Beziehungen bietet nun die Persönlichkeit des Jama, welcher, wie schon bemerkt, den späteren Mann vertritt. Jama ist erster Mensch und erster König. Von ihm sagt Yağna 9 (cf. Rörn, *ZDMG.* 4, 146?): „Unter seiner Herrschaft hat er Herden und Männer vom Tode, Gewässer und Bäume von der Dürre befreit, und die Nahrungsmittel unerschöpflich gemacht. Während seiner ruhmreichen Herrschaft gab es weder Frost noch Hitze, weder Alter noch Tod, noch dämonischen Neid.“ Wenn wir nun das von ÇB 13, 4, 3, 7 für den zweiten Tag des zehntägigen aṇvamedha-Cyclus vorgeschriebene Purāṇam von Yama hinzunehmen und das Vorhandensein einer alten Sängerschule in der Avesta-Zeit feststellen,¹ so erweist sich Yama, der indo-arische Urregent, zugleich

¹ Nach den Berichten der Griechen haben die Perserkönige ein ganzes Heer von Sängern unterhalten, und die Thaten der Helden wie das Lob der Götter vorgetragen. Schack, *Das Königt.* d. P. 8. 31. Den ganzen von uns geszeichneten Verlauf der Sita-Rāmā-Idee zum Rāmāyana-Epos scheint Schack vorwegzunehmen, wenn er a. a. O. p. 30 die Vorgeschichte des Schah-Nāmeh in folgender Weise sich

als der mythische Begründer einer epischen Schule, in deren Mittelpunkt natürlich seine eigne Persönlichkeit stand. Damit ist aber unsere Stellung zu den epischen Elementen des Veda sowie dem indischen und persischen Epos gegeben: so falsch es ist, die Gāthā-Poesie des Veda mit dem Veda selbst auf die gleiche Stufe zu stellen, so evident irreführend ist es, in ihrer im Veda uns erhaltenen, also durch brahmanische Hände gegangenen Form eine ungetrübte Quelle der Volkspoesie erkennen zu wollen.

Zur indopersischen Urzeit zurückkehrend, können wir noch über dieselbe hinaus die Spuren eines epischen Gesanges, wie ich nur anhangsweise erwähne, vielleicht in den Händen der Centauren gelagert finden, vorausgesetzt, dass wir in ihnen wirklich, wie ich vermute, an ihre Pferde angewachsene Reitervölker zu sehen haben, die, in vollständiger Parallele zu kriegerischen Stämmen Indiens, neben der Heilkunst auch dem Gesange, welcher wohl nur ein epischer gewesen sein konnte, ihre Pflege zuwandten.

Zu unserem Ausgangspunkte zurückkehrend, stellen wir fest, dass die Thatsache der Pflege der Rāma-Sītā-Idee durch besondere Sängerschulen schon die Beantwortung der Frage in sich birgt, wer Rāma war und warum gerade er zum Repräsentanten einer im altindischen Volksleben eine so ausserordentliche Rolle spielenden Idee wurde. Wir haben in ihm einen bereits in früher Zeit herrschenden König zu sehen, den seine Sänger etwa zum Dank für seine Freigebigkeit unsterblich gemacht haben. Diese Auffassung wird durch Nachrichten wie die des Harivaṅṣa 2352 bestätigt, nach der Purāṇenkundige Leute die Thaten des Rāma in gāthā-Form zu besingen pflegen.¹ Aus der Anzahl der Saiten, welche die Laute ehemals hatte, und dem Studium der gāthā-Clöken wird sich auch für die Erkenntniß des Vortrags jener Gesänge noch vieles gewinnen

vorstellt: Rhapsoden werden die Thaten der Helden und Könige in abgerissenen Liedern gefeiert haben, bis aus Verbindung und Zusammenschmelzung derselben mehr und mehr ein epischer Körper erwuchs.

¹ *gāthāṅgīpyātra gāyanti ye purāṇavidō janāḥ Rāme nīlādīhās tattvārthā māhātmyam tasya dīkṣuṇāḥ*.

Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl. XVI. Bd.

lassen. Wenn wir endlich den Versuch der Localisierung der Rāma-Sage machen wollen, so bietet die Thatsache, dass der Kosala-Videha-König Janaka als Vater der Sita genannt wird, einen interessanten Anhalt. Von dem Lande der Videhas wissen wir nämlich, dass dasselbe aus einer Sumpfreigion durch den Gewerbedfleiss seiner Bewohner in einen Streifen blühenden Landes verwandelt worden ist.¹ Daran knüpft sich eine Mythe, die in volkstümlicher Gestalt jedenfalls besagt haben wird, dass Agni, der Feuergott, in eigener Person dem kämpfenden Heere den Weg in dieses Land gewiesen hat, d. h. dass die Brandfackel des Krieges die Gegner aus einem Lande vertrieb, das sodann die Segnungen des Ackerbaus erfahren sollte. Wo konnte eher als hier die kraftvolle Regentschaft eines Monarchen unter dem Bilde seiner Vermählung mit der hier tatsächlich dem Wasser entstiegenen heiligen Ackererde eine dauernde Gestaltung gewinnen? Denn die heilige Ackererde ist in der That die Tochter von dem Repräsentanten eines Volkes gewesen, das die Sumpfreigion des westlichen Indiens zur fruchtbaren Mutter eines ganzen Volkes gemacht hat. Wie jede indische Sage, so hat auch die Sita-Mythe entsprechend dem Kreise, aus dem sie entsprungen, ihre Variationen, die, wenn wir die indische Terminologie anwenden wollen, als aus der *adhyātman*- und *adhidaivatam*-Auffassung entsprungen bezeichnet werden können. Die erstere, die makrokosmische, macht den irdischen König zum Götterkönig und das Ackerland zur Erde im Sinne eines kosmischen Objects, die letztere, die mikrokosmische, den König, d. h. den Repräsentanten einer räumlich und zeitlich eingeschränkten Kulturbewegung, zum empirisch auf gefassten Individuum und das Ackerland, ganz dementsprechend, zum zeugungskräftigen menschlichen Mutterleib. Jene Auffassung findet sich in den Veda-Texten zum Beispiel in der Darstellung der Aditi, d. h. der Erdgöttin, als *Viṣṇu-patnī*, als Gemahlin *Viṣṇu*'s, cf. V S 29, 60, T S 4, 4, 12, 5; 7, 5, 14, 1, deutlicher noch in der Bezeichnung des Indra als Gemahls der *urvarā*, des fruchtbaren

¹ Die Litteratur hierüber ist zusammengestellt bei ZODICA, *Allied. Leben* 5 R.

Landes (RV 3, 21, 3), diese dagegen (die mikrokosmische) z. B. (cf. Vendidad 3 und in der ganzen indischen Profanliteratur) in der Vorstellung der menschlichen Geschlechtsverbindung unter der Form der Beackerung des Feldes räumlich und zeitlich ungeheuer weit verbreitet vor.¹ Bei verschiedenen indogermanischen Völkern nach-

¹ Dem primitiven Menschen galt das ganze Reich des pflanzlichen, thierischen und menschlichen Lebens als eine Einheit, die Promiscuität der einzelnen Gruppen als möglich. Die Pflanze ist die Nährmutter des Thieres, dieses die des Menschen, oder, um im vedischen Sprachgebrauch zu bleiben: aus dem Wasser kommen die Pflanzen, aus diesen das Thier, aus diesem der Mensch. Daher die z. B. in der Genesis sich vorfindende Schöpfungsreihe. AXATIMANUS begründet seine Ansicht, dass die Menschen von Thieren gezeugt seien, darauf, dass die letzteren früher Selbstständigkeit erlangten und nach kurzer Säuglingsperiode schon bald eigene Nahrung suchten: *Zeitschr. f. Ethnol.* 1, 48. Das warmblütige Thier, resp. den Menschen, als das letzte Glied der gesammten Wesensreihe aufzufassen, nöthigte schon die erfahrungsmässige Reduction der Zeugungsfähigkeit bis auf einmalige Geburt, von dem Milliarden von Sporen abwerfenden Pilz bis zu dem nur alle vier Jahre ein Junges werfenden Elefantenweibchen: BASTIAN, *Elemente* II, 27. Paarung von Menschen mit (anthropomorph gedachten) Pflanzen sind der Sage nicht unerhört. Aus der Betrachtung des Geheimnisses des Wachstums ergaben sich bald die Analogien zur Fruchtharkeit im allgemeinen und der menschlichen im besondern. Der Mann wurde mit der ersengenden Pflugschar, die Frau mit der Furche verglichen und der *eropo* bezeichnete sowohl den pflanzlichen als den thierischen Samen. Daraus folgte das Horntragen der Phallus-Bilder, des *lingam* und *yoni*: BASTIAN, *Mensch in der Geschichte* 3, 58, cf. *ib.* 42 und 368, s. a. HAHN, *Zeitschr. f. Ethnol.* 26, 607. Der Volksglaube zog seine Consequenzen in der versuchten Befruchtung von Weibern durch Bespritzen mit Wasser namentlich als Erntegebrauch, cf. PENCK, *Pflanzenzauber* 192, in der Tüchtigmachung von jungen Ehemännern durch Hineinwerfen in einen Brunnen: MAXMUNDT, *Baumkult* 1, 488, in der sehr folgerichtig durchgeführten Identifizierung des sterbenden und sich erneuernden Lebens mit dem im Frühling sich verjüngenden Samenkorn. Das letztere Bild ist nicht bloss biblisch, sondern findet sich z. B. selbst bei den Indianern: BASTIAN, *Verbleibende* 67, es liegt den griechischen Mysterien zu Grunde: derselbe, *Beiträge* 82 und muss der in Athen gebrauchten Ceremonie den Ursprung gegeben haben, Samekbräuer auf Gräber zu streuen, *ib.* 129, Anm. 2. In der Jahreszeit, die den Mutterschoß der Erde zum Schwellen bringt, reichte sich durch den Trieb der Liebe Mensch an Mensch. Der Frühling sieht in das menschliche Herz nicht weniger ein als in die Natur. Die Sitten der Malbrautschaft, der Erwählung eines Malkönigs und einer Malkönigin, des Malgrafs und der Malgräfin (cf. MAXMUNDT, *Baumkult* 1, 422 ff.) geben davon Kunde. Nicht minder bekannt ist der altdutsche Kornmann neben der Kornmutter, der Haferbräutigam neben der Haferbraut (so wird die Hinderin

weisbar, klingt letztere Versinnbildlichung auch bei uns bis auf den heutigen Tag nach. Zum Schlusse unserer Betrachtung angelangt,

der letzten Garbe genannt). In Schlesien wird die Binderin der letzten Garbe als Walzenbraut oder Haferbraut, die Erntekrone auf dem Haupte tragend, an der Seite eines Bräutigams, von Brautjungfern begleitet, in vollständiger Nachahmung eines Hochzeitszuges feierlich zum Hof eingeholt: *MANHARDT, Koradümores* 30. Wie man also die Fruchtbarkeit des Feldes unter dem Bilde der weiblichen Zeugungsfähigkeit begriff, so wurde die Halmfrucht als ein Kind gedacht, das dem Schoos der Erde entspringt und im Kornschnitt von der Mutter losgelöst wird: *ibid.* 38. In mehreren Kreisen Westpreussens wird die aus der letzten Garbe verfertigte Menschengestalt Bankert (uneheliches Kind) genannt und ein Knabe hineingebunden oder ein grosser Karl hinter der Puppe versteckt. Der letzten Binderin, welche die Kornmutter darstellt, rufen die Uebrigen zu, sie werde niederkommen; sie schreit und weint, wie in Geburtschmerzen; ein altes Weib als Grossmutter spielt die Hebamme. Endlich ruft man, das Kind sei zur Welt gekommen, der eingebundene Knabe oder der hinten versteckte Mann wimmert nach Säuglingsart. Die Grossmutter wickelt einen Sack als Windel um den Bankert, und jubelnd führt man das Kind, das draussen nicht frieren dürfte, in die Scheune: *ibid.* 28. Die Wechselwirkung von menschlicher und pflanzlicher Fruchtbarkeit veranlaßte die Sitte der Vereinigung menschlicher Paare auf dem jüngst bestellten Acker. Im Rausch wurde auf dem Saatfelde der Beischlaf vollzogen, wie sich überall mit den Erntefesten Orgien verbinden: *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 144. Diese Sitte ist aus Java bezeugt: *BASTIAN, Elemente* 112 f., und auch in Indonesien wohl nicht unbekannt gewesen: *ibid.* 75. Die Peruaner betrinken sich zur Saatzeit und verbinden sich mit der ersten Frau, die ihnen in den Weg kommt: *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 152. — Der Mythos kennt das Concubinat auf dem Ackerfelde in der Sage von Demeter, die auf dreimal gepflügtem Boden den Jason umarmte und den Plutos gebar. Bereits *BASTIAN* hat die völlige Analogie der hochbedeutsamen Sage mit der Sitä-Idee erkannt: *Zeitschr. f. Ethnol.* 17, 218, cf. *ibid. Elemente* 121. Hier wie dort wird die Mutter Erde von einem Menschen schwanger gemacht und gebiert von ihm den Getreidesegen. In der Demeter-Sage liegt, die einfache Allegorie des Erntesegens, den der vom Landmann befruchtete Acker giebt: *Buchholz, Homerische Realien* 3, 1, 298 f. Spätere Dichter und Mythographen übertragen auf Jason das Verdienst seiner Mutter, indem sie ihm nicht nur die Verbreitung des Demeterkults und des Getreidebaus, sondern auch die Erfindung des letzteren anschreiben: *ibid.* 299. Wir erkennen deutlich das allmähliche Hervortreten des letzteren anschreiben, anmassenden Sterblichen gegenüber der Göttin Erde, mithin das Grundmotiv der Sitä-Sage wieder. Auch der letzte Schritt, den die indische Ausgestaltung des alten Motifs thut, die Verflüchtigung beider Figuren zu mythischen Persönlichkeiten, wie *Prithu* und *Prithvi*, findet seine Analogie in dem griechischen Paare des *Koros* und der *Kore*, oder dem lateinischen *Liber* mit der *Libera*. — Der von *MANHARDT* in dem mehrfach citierten classischen Werke über den Baumkult erwähnte Brauch,

kann ich den Hinweis darauf nicht unterlassen, wie schön, wie bedeutsam der Gedanke ist, den wir auf dem Wege einer so umständlichen Beweisführung wiedergewonnen zu haben glauben. Die geheiligte Institution der Ehe, welche hier bereits in der reinen Form der Monogamie erscheint, wird zum Symbol des innigsten Zusammenlebens eines Volksrepräsentanten mit einer im Ackerbau die Keime aller höheren Kultur in sich tragenden Muttererde. Die Monarchie zeigt in ihrer patriarchalischen Herrschaft, welche das regierte Reich als Weib sich unterworfen, die erzeugten Kinder also als Landeskinder sich unterthänig machte,¹ die socialen Verhältnisse einer frühen, aber gesunden Zeit, deren Nachklang, im Liede verklärt und festgehalten, noch manche spätere Generation erfreuen konnte.

Nur ungern mag ich mich zu einer Auseinandersetzung mit der Hypothese JACOB'S (in seinem so verdienstlichen Werke über

dass in England sich Paare von Männern und Weibern auf der frisch bestellten Erde wälzen, ist nichts als eine Abschwächung des im vedischen Ritual fixierten Beilagers des RÄMA mit der goldenen Statue der SITA. Auch der Glaube, dass der Mensch durch innige Berührung mit der Mutter Erde sich von Krankheiten befreie, indem diese ihn gewissermassen zugleich mit der keimenden Frühlingsaat von neuem gehärt (ein dem ANTÄUS-Mythus nahe verwandter Zug) gehört hiesher. Beim ersten Kuckuksruf wälzt sich der Meislinger, hessische, westphälische Bauer ein paar Mal auf der Erde, um das Jahr hindurch frei von Rückenschmerzen zu bleiben. Gerade so warf sich im alten Griechenland rücklings nieder und wälzte sich auf der Erde, wor eines Weihen ansichtig ward: MAXHARDT, *Baumkult* 1, 483. Bavaria 1863 S. 319 f. Wer an Schwindel leidet, läuft nach Sonnenuntergang dreimal nackt um ein Flachsfield, dann bekommt der Flachs den Schwindel: MAXHARDT, *Baumkult* 1, 18. Die Hexen (d. h. die heidnischen Zauberrinnen) baden sich nackt im Roggen, weil sein Tan kräftigt und verjüngt. Der Roggentan im Mai vertreibt auch die Sommersprossen: PERGER, *Deutsche Pflanzenzaugen* 111 f.

¹ Man vorgegenwärtige sich noch, dass der König noch im deutschen Mittelalter als persönlicher Besitzer des Grundes und Bodens galt. Da nun die Ackererde belebt gedacht wurde, hatte er an sie die Gattenrechte und Gattenpflichten. Wer diese nicht erfüllte, konnte das Schicksal des schwedischen Königs DONALDI theilen, der wegen Miswuchses getödtet wurde: YNGLIGAS 18 SMITH, *Mythologie*, 508. Muss doch der patriarchalische Monarch vielfach bei seinem Regierungsantritt gute Ernte garantieren.

das Rāmāyana, Bonn 1893) entschlossen. Möge meine Theorie neben der Seinigen zu recht bestehen bleiben. Für uns kommen namentlich die Seiten 127 ff. in Betracht. JACOBI widerlegt zunächst die Ansichten von LASSEN und WEBER, nach denen die Eroberung, resp. Ausbreitung der arischen Kultur der Inhalt der Rāma-Sītā-Legende ist und verwirft die Ansicht TALBOYS WHEELER's, dass in dem Epos ein allegorischer Kampf gegen den Buddhismus zu sehen sei. JACOBI's Ansicht (S. 130 ff.) geht nun dahin, dass Sītā die Ackerfurche, d. h. die Fruchtbarkeit, den Erntesegen darstelle,¹ Rāma ein Substitut Indra's und Ravana eine Hypostase Vṛtra's sei. Es handele sich also um den Kampf des Indra (Rāma) mit Vṛtra (Ravana), welcher letzterer dem Indra seine Kühe raubt wie Ravana dem Rāma seine Sītā. Hanumat als Freund Rāma's ist der Monsun, weshalb er auch Mārūtātmanja oder Māruti genannt wird und dem Ravana die Sītā entreisst wie Saramā, die Götterhündin, den von den Papi's versteckt gehaltenen Schatz zurückverlangt, nachdem sie im Auftrage Indra's die Wasser überschritten — ein Bild des die Wolkenwasser aus der Hand des Dämons der Dürre befreienden und herauf-führenden Sturmes.

Zunächst ist nun darauf aufmerksam zu machen, dass JACOBI selbst die Identification von Rāma mit Viṣṇu als eine Thatsache bezeichnet, die dem Dichter des ersten und letzten Buches des Epos immer vor Augen steht (S. 65). In den fünf echten Büchern aber sei, von wenigen eingeschobenen Stellen abgesehen, Rāma durchaus immer Mensch. Nun frage ich: wie wäre der Process zu erklären

¹ Er fasst die Gründe dafür in folgender Weise zusammen: Schon Īgyoḍa 4, 57, 6 f. wird die personifizierte Ackerfurche unter dem Namen Sītā göttlich verehrt. In späteren vedischen Texten, die WILKEN, *Abhandlungen der Akad. der Wissenschaften* Berlin 1858, S. 370—73 zusammengestellt hat, wird sie ebenfalls als Genie des Ackerfeldes, als ein Wesen von grosser Schönheit gepriesen und zwar gilt sie dort als Indraputai und Parjanya-putai. Namentlich kommt das *Adbhutakāhyaya* des Kauṣika-Sūtra und das *Pāraskara-Gṛhya-Sūtra* in Betracht. Dass die Sītā des Rāmāyana identisch ist mit der vedischen Sītā, kann nicht bezweifelt werden, denn sie kommt aus der Erde hervor, als Janaka einst pflügte (1, 66) und zuletzt verschwindet sie unter dem Erdboden in den Armen der Göttin Erde (vs. 97).

und wo hätte er eine Analogie, der einen Gott zunächst zum Menschen umschüfe und diesen dann in einen anderen Gott zurückverwandelte? Und wo finden sich Kreuzungen des Indra- und Viṣṇu-Kultes die ihrem ersten Ursprung nach vielleicht gleich alt sind?¹ Wo irgendeine Spur der mythischen Person oder Tracht Indra's bei Rāma? Mir scheint es, als ob schon die Annahme des absoluten Verlustes jeglicher die so markante Figur Indra's zierender Attribute bei Rāma's doch jedenfalls historisch schon frühzeitig auftretender Persönlichkeit sehr gewagt ist. Vor allem aber haben wir ein Bedenken: der Stoff der Rāma-Sītā-Legende war populär, die Sage von der Heldenthat Indra's ein seit ältester Zeit als fortbildungsunfähig sich erweisendes brahmanisch-doctrinäres Machwerk. Neben der uns erhaltenen Priesterpoesie des Veda hat es eine volkstümliche Kunst und Kunstpflege gleichen² oder höheren Alters gegeben.

¹ Ich glaube, es ist ganz verfehlt, den Sectenzerfall, von dem sich doch schon im Veda ganz handgreifliche Spuren finden, für die erreichbare älteste Zeit der indischen Litteratur in Abrede zu stellen. Namentlich muss Varuṇa seine speciellen Verehrer, die ihn monotheistisch ausstatteten, gehabt haben, während er dem grossen Volke nur Wassergott war. Darauf weisen mit grosser Bestimmtheit die Wünsche der Sänger hin, zu Varuṇa's Heimatstätte zu gelangen, wie andererseits von dem Glück auf Viṣṇu's höchster Stufe gesprochen wird. Alles dies wäre doch unsinnig, wenn wir ein geeinigtes Pantheon annehmen. Vielmehr verlangt ein jeder Sänger die von dem Gott seiner Verehrung als Remuneration für dieselbe gespendete spezielle Seligkeit. Auf eine frühere Stufe führt der Himmel des Yama zurück, der mit den meist solaren Gottheiten des Veda, die den eschatologischen Ideen noch ganz entrückt waren, nichts zu thun hat. Ein sicheres Indicium für die Existenz eines speciellen ṛgvedischen Viṣṇu-Kultes scheint mir namentlich in der unendlich häufigen Wiederholung des Preises seiner drei Schritte zu liegen. Entweder hält man die vedischen Sänger für Paralytiker, die nur denselben Satz zu schwatzen vermochten, oder man vermutet in dieser Einseitigkeit eine Tendenz und ich sehe nicht, welche Tendenz man in ihr vermuten könnte als die jense traditionelle Riesenhat als ein Wunder von Viṣṇu's Macht in die Welt hinauszuposaunen, um sich dadurch anderen Seiten gegenüber zu behaupten; wie die Verfasser unserer alten christlichen Kirchenlieder beständig das Liebesopfer Christi in apologetischer Absicht preisen.

² Rgveda 9, 10, 3 spricht z. B. von Königen, die durch Preisgesänge verherrlicht werden. Diese Verherrlichung muss im Rahmen der volkstümlichen Poesie und durch Bardes erfolgt sein. Ueber die Pflege des Rāmāyana im Rahmen einer Bardendichtung spricht sich Jacot 8, 62 folgendermassen aus: Wie wir aus

Beide gingen nebeneinander her, es ist aber höchst unwahrscheinlich, dass sie ineinander übergingen, vielmehr hatte jede Gattung der landläufigen Poesie ihr vorgeschriebenes Schema, das sie einhielt und in dem sie sich wohl fühlte. Man vergleiche die Recepte zur Anfertigung des zehntägigen Gesangseycelus beim Rossopfer, wie das Çatapathabrahmana sie giebt; man vergleiche unsere Theorie der Entstehung der Rāma-Sītā-Legende. Was berechtigt uns zu der Annahme, jene uralten Bardenschulen hätten sich des von den Brahmanen so lange breit getretenen Stoffes bemächtigt? — Noch andere Gründe sprechen gegen JACOBI'S Hypothese. Ueber Vṛtra sind zwar, wie wir wissen, die Acten nicht geschlossen. Meine alsbald näher zu begründende Ansicht habe ich an anderem Orte geäußert.¹ Jedenfalls deckt sich die Hauptfunction Vṛtras, die Himmelswasser gefangen zu halten, unter Zugrundelegung der bisher angestellten natursymbolischen Deutungsversuche in keiner Weise mit der Thätigkeit des raubenden und entführenden Ravana. Wichtig wäre folgende Untersuchung: der Monsum geht bekanntlich in südwestlicher Richtung; Indra erschlägt den Vṛtra nach den Angaben der Brāhmana in ganz

dem Rāmāyana selbst erfahren, wurde es von Rhapsoden theils recitativ vorgetragen (*path*), theils unter Begleitung eines Saiteninstrumentes gesungen (i, 4, 8; 34. vii, 71, 14 f.; 94, 4 u. s. w.), und mündlich überliefert (i, 4, 10 ff.) zunächst von den beiden mythischen Söhnen Rāma's und Zöglingen Vālmiki's, Kuça und Lava, in deren Namen man schon lange die volksetymologische Ausdeutung von Kuçilava (Bardo, Schauspieler) gesucht hat. In alten Zeiten, als die epische Poesie blühte, bestand ebenfalls die Institution der fremden Sänger, Spielleute, Rhapsoden, und es ist natürlich, dass jedes Gedicht, welchen Ursprungs es auch gewesen sei, nach Art der epischen Gesänge fortgepflanzt, d. h. durch Rhapsoden mündlich überliefert wurde. Das war auch mit dem Rāmāyana der Fall: es wurde zum Eigenthum der fahrenden Sänger. — Dass JACOBI die volkstümliche Poesie für sehr alt hält, drückt er auch S. 63, Anm. 1 aus: „erst nachdem der Rhapsodenstand gesunken war infolge des Aufkommens einer kunstvolleren Dichtung und deren Pflege in anderen gelehrten Kreisen, und nachdem die Schrift immer mehr praktische Verwendung gefunden hatte, wird man zur schriftlichen Aufzeichnung des bis dahin mündlich Ueberlieferten übergegangen sein,“ *ibid.* 62, Anm. 1: „Dass die vortragenden [Rhapsoden] ursprünglich Brahmanen sein mussten, scheint mir durch vi, 128, 115 nicht bewiesen.“

¹ *Zeitschr. f. Ethnol.* Jahrg. 1901, S. 77.

bestimmten Himmelsrichtungen. Wenn diese letzteren nicht ausschliesslich oder vornehmlich mit der Richtung des Monsuns übereinstimmen, so ergibt sich angesichts der Starrheit und Zuverlässigkeit der brahmanischen Tradition daraus von neuem ein schwerwiegendes Moment gegen JACOBI'S Theorie. — Wenn ich den Parallelismus von Vṛtra und Ravana als haltlos bezeichnete, so wird diese Auffassung dadurch, dass der Sohn des letzteren Indrajit, also Indratöter heisst, kaum widerlegt. Für den dem Gotte unterlegenen Vṛtra wäre dieser Name der denkbar ungeeigneteste gewesen und kommt auch thatsächlich niemals vor. Ausserdem sind die Namen der Söhne mythischer Persönlichkeiten, also des Indrajit gegenüber dem Ravana, meist der Ausdruck jüngerer Manifestationen ihrer Väter, lassen also auf halbverschollene Reste der Wesenheiten oder Thaten dieser wohl kaum jemals schliessen. — Auch in der Handlung des Rāmāyana kann ich keine Ähnlichkeit mit dem Inhalt der Indra-Vṛtra-Legende entdecken. Kann man denn den Raub einer Frau als spätere Entwicklung aus dem Raube einer Kuh auffassen? JACOBI freilich wendet die Frage anders, indem er nicht die Handlungen der Sage, sondern deren ihnen nach seiner Meinung zukommende natursymbolische Bedeutung in Analogie zu einander stellt und Sitā wie die Kühe des Indra als Ackerbau- und Wassergenien auffasst. Ein solches Verfahren ist doch aber nur gerechtfertigt, wenn die Sitā-Legende in einer Zeit entstanden wäre, in der die natursymbolische Bedeutung der Indra-Vṛtra-Sage noch am Tage lag, also in einer (auch nach OLDENBERG'S dankenswerthem Hinweis) der Abfassung des Rgveda vorausliegenden Periode. Wenn wir aber ferner den avestischen Veretragna als Beweis für das gewaltige Alter des Indra-Vṛtra-Mythus in seiner vollen, körperlichen Sagengestaltung hinzunehmen, so stösst die Hypothese einer Entlehnung der Sage in der ihrer mythischen Verdichtung vorausliegenden Zeit auf unüberwindliche Widersprüche. Diess meine Bedenken gegen JACOBI'S Erklärungsversuch.

Dem im Vorausgehenden, schon vor mehreren Jahren Aufgestellten habe ich der Hauptsache nach nichts hinzuzusetzen. Noch

immer sehe ich in den von Kuhn so glänzend nachgewiesenen indogermanischen Sagenzügen von der Vermählung von Nymphen mit Sterblichen den Urkeim unserer Legende; in der Auffassung von weiblichen, den allgemeinen Nymphencharakter währenden Localgottheiten als den segenschwangeren Weibern ackerbautreibender Männer die erste Ausgestaltung des Rāma-Sītā-Mythus; in der Entführung der Sītā durch den Rakṣas Ravana in kulturhistorischer Hinsicht eine alte Form des rakṣasa-vivāha oder der Raubehe, wie sie gerade in der ersten Zeit der arischen Ansiedlungen in den von Ur-
einwohnern bevölkerten Gegenden des nordöstlichen Indiens häufig genug gewesen sein mag, in mythologischer Hinsicht aber mit einer wenngleich nicht völligen Sicherheit eine Wiederkehr des alten Persephone-Motivs. Wir wiesen bereits im Vorausgegangenen auf die Wahrscheinlichkeit hin, dass der Idee der Liebe des Ackerfeldes zu einem Sterblichen der Mythos von der Begattung der fruchttragenden Erde durch den männlichen Himmel vorausgegangen oder parallel gelaufen sein mag. Auf germanischem Boden steht die Liebe der eingeschlafenen Pflanzengöttin zu dem sie küssenden Götterjüngling, der strahlenden Sonne, im Mittelpunkt dieser Sagen.¹ An Stelle des Schlafes tritt im indischen Mythos das plötzliche Verschwinden und Wiedererscheinen aus dem Ackerboden, die Verbannung der Sītā, übrigens ein dem Germanenthum ebenfalls geläufiges Motiv,² resp. ihr Geraubtwerden durch einen Dämon.³ Die Vermenschlichung dieser mythischen Gestalten hat nichts befremdendes. Wir wiesen bereits darauf hin, dass ein sehr consequent durchdachter Parallelismus zwischen menschlichem und pflanzlichem Wachsthum, zwischen animalischer und vegetabilischer Zeugung im Völkerglauben existiert. Wie man der Fruchtbarkeit des Ackerbodens dadurch förderlich

¹ S. MANNHART, *Beauchamp* 1, 422—447, der die Versionen dieses Mythos bearbeitet.

² Cf. *ib.* 444 f.: Die Entführung der Vegetation wird immer unter dem Bilde der verlassenen Geliebten, Gattin oder Braut und dem Verweilen des Mannes in entlegener Ferne ausgedrückt.

³ *ib.* 445.

sein zu können hofft, dass man sich auf ihm begattet — in der abgemilderten Form sich einzelne Personen oder Paare sich auf ihm herumwälzen¹ — wie er stets als der weiblichfruchtbare und mütterliche erscheint und deshalb zu den Frauen in besondere Beziehung gesetzt wird,² so gilt die ausgetragene Frucht des Herbstes als der nach Geburt ringende Keim des im künftigen Jahre sich erneuernden Lebens. Deshalb wird z. B. in der germanischen Auffassung neben der Meinung, dass die Geister des alten Jahres im neuen ihre Wirksamkeit wieder beginnen, der Glaube festgehalten, dass die Vegetationsdämonen des Ackerfeldes durch Schnitterhände ihren Tod fanden, um zu immer neuen Zeugungen wieder zu erstehen. Deshalb ruft man der die Kornkuh darstellenden Binderin der letzten Garben zu, sie bulle, d. h. sie bereite sich zur neuen Empfängnis.

¹ MANNHARDT, *Baumkult.* 1, 480 ff. weist darauf hin, dass die Liebespiele zur Frühjahrszeit die Zeugungskraft der sich verjüngenden Natur versinnbildlichen (V) sollten und berührt die Sitte des gemeinschaftlichen Sich-Wälzens auf dem Ackerboden, das nicht nur auf der Insel Moore (s. a. O. 469), sondern auch in England, der Ukraine, Kelbra (goldene Aue, Kreis Sangerhausen), Scharrel (Saterland), und Hessen vorkam. Noch erwähnen wir folgende Bräuche: Nach *Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn* v, 20 muss man sich bei den Hienzen, wenn es donnert, auf die Erde werfen; dann wird es ein gutes Jahr geben. Die Bulgaren sagen: Wer sich im Frühling beim ersten Donnern nicht auf der Erde wälzt, bekommt das Fieber: STRAUSS, *Bulgaren* 385. In Mecklenburg heisst es: Wenn man zum ersten Male den Wiedehopf hört, soll man sich auf der Erde rollen, dann bekommt man keine Kreuzschmerzen: BARTSCH, *Mecklenburgische Volksregeln* 262.

² MANNHARDT s. a. O. 1, 217 sagt: Es ist klar, wie infolge des schon mehrfach von uns bemerkten Glaubens zu Sympathie zwischen menschlichem Wachsthum und pflanzlichem Wachsthum verheiratete Frauen, gleichsam das Fruchtfeld darstellend, dann kommen konnten, von dem Malbau und dem Värdrträd als den Repräsentanten der Zeugungskraft Kindersegen, resp. leichte Entbindung zu erwarten; — und *ibid.* 1, 216 f. setzt er auseinander: „der im Acker grü nende Lebensbaum stirbt mit der Ernte ab, aber aufs neue soll er gepflanzt werden in der Erde Schoos, und daraus Früchte treiben. Darum gehört er den Frauen zu eigen, darum dürfen nur diese ihn aus dem Boden reissen und nach Hause fahren, resp. im Frühling aus dem Walde in das Dorf holen. Diese ihre Thätigkeit schenken den Alten eine Gewähr, dass die in das Feld gestreute neue Saat auch die hervorbringende Muttererde, den grossen Lebensschoos, günstig finden werde. Hier sind also die Frauen rein sinnbildliche Vertreterinnen einer allgemeinen Idee.“

vor.¹ Der deutsche Mythos von der immer wieder erstehenden Kornfrau, 'the old woman who never dies', findet sich auch bei den Dacotah² und sonst.³ Auf den Molukken muss beim Blühen der Nelken und auf dem Ackerboden Stille beobachtet werden, wie bei Schwangeren, da durch Erschrecken Abort erfolgen könnte.⁴ Es wäre zwecklos, die Beispiele zu häufen; genug, dass das Princip des sehr weit gehenden Parallelismus zwischen Mensch und Pflanze, Weib und Ackerfeld, als erwiesen gelten darf, und dass wir die Idee der versuchten geschlechtlichen Befruchtung des Feldes durch Menschen als einen zunächst rein wörtlich zu verstehenden Brauch, in zweiter Linie als Allegorie der lebenerzeugenden Beackerung des Bodens durch Menschenhand kennen gelernt haben. Wie in ältester Zeit, makrokosmischen Vorstellungen entsprechend, die Erde parjanya-patni, d. h. Gemahlin des Parjanya heisst,⁵ so wird der König als bhuvo bharta, Gemahl der Erde,⁶ gefeiert. Die erstgenannte Auffassung hat auch auf germanischem Boden genaue Parallelen.⁷

Nur noch einer Einzelheit sei gedacht: Jacom, *Rāmāyana*, S. 133, Anm. 1, erwähnt, dass der Name des Rāma im Veda, 'schwarz', später 'lieblich' bedeutet und mithin keinen Anhalt zur mythologischen Erklärung der Persönlichkeiten gebe, die Rāma heissen. Nun wird Rāma Mahābhārata 12, 953, cf. 7, 2243 als yuvā cyāmo lohita-kṣo, als dunkelfarbiger Jüngling mit rothen Augen, bezeichnet. Als Etymologie seines Namens ist, da rāma im klassischen Sanskrit nicht mehr schwarz heisst, diess cyāmo wohl nicht aufzufassen. Woher kommt die merkwürdige Darstellung von Rāma's Habitus?

¹ MANNHARDT, *Kornelimonen*, 10.

² BASTIAN, *Elements* II, Vocw. 32.

³ *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 31, p. 157 ff.

⁴ BASTIAN, *u. s. O.*, S. 32.

⁵ Atharvaveda, 10, 10, 6, cf. 12, 1, 42.

⁶ Raghuvamśa, 1, 74.

⁷ MOOK, *Grundriss für germanische Philologie*², 3, 359 sagt: Thrudr ist die Kraft schlechthin; als Tochter der Sif ist sie vielleicht die treibende Kraft des Erdbodens, die der Donnergott durch seine Umarmung mit der neu erwachten Erde ins Leben gerufen hat.

Koptische Ostraka.

Von

J. Krall.

I.

Unter diesem Titel¹ hat W. E. CRUM eine ausgewählte Sammlung koptisch beschriebener Topfscherben und Kalksteinsplitter aus verschiedenen Sammlungen, vor allem des British Museum und des Museums von Cairo, im ganzen über fünfhundert Nummern herausgegeben. Er hat diesen kleinen Texten grosse Sorgfalt zu Theil werden lassen; wie die zahlreichen Nachträge zu seinen ursprünglichen Lesungen zeigen, war er unermüdlich bemüht die richtige Lesung festzustellen. Durch seine Uebersetzungen und Erklärungen hat er das Verständniss dieser Texte sehr gefördert. Reiche Indices und einzelne Schriftproben beschliessen das Werk.

Die gewonnene Ausbeute ist eine reiche. Nicht blos auf dem sprachlichen Gebiete, wo wir eine reiche Nachlese zum koptischen Wörterbuch erhalten, sondern auch auf dem culturhistorischen, wo wir einen authentischen Einblick in die Zustände und Verhältnisse der thebanischen Landmark am Ausgange der byzantinischen Herrschaft und während der zwei ersten Jahrhunderte der arabischen gewinnen. Denn fast alle koptischen Ostraka stammen aus Theben, und von diesen weist uns eine grosse Anzahl auf das Kloster (ⲛⲉⲛⲟⲩ) des Apa

¹ *Coptic Ostraca*, from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others, with a Contribution by the Rev. F. E. BRIGSTED. Special Extra Publication of the Egypt Exploration Fund, 1902 (im Nachfolgenden als CO citirt).

Phoibammon von $\alpha\eta\alpha\epsilon$ hin, welches CRUM im Gegensatze zu STERN in der Ruinenstätte des Tempels von Deir el Bahari erkennen möchte. Wir lernen eine Reihe von Persönlichkeiten kennen, die in diesem Kloster lebten oder zu demselben Beziehungen hatten, so einen Bischof Abraham, der nach CRUM'S Vermuthung mit jenem Bischof von Hermonthis identisch ist, der auf dem heiligen Berge der Memnonien residierte. Neben ihm erscheint der Priester Victor, wohl der Hegumenos dieses Klosters, den zahlreiche Ostraka kennen. Auch der Bischof Psaynthios von Koptos, der vor der persischen Invasion auf den Berg von $\alpha\eta\alpha\epsilon$ flüchtete, wird allem Anscheine nach erwähnt. Mehrere dieser Topfscherben rühren von denselben Schreibern her, wieder andere weisen uns auf Schreiber hin, die uns aus den Papyrus von $\alpha\eta\alpha\epsilon$ bereits bekannt sind. Innere Zusammenhänge sind zwischen vielen dieser Topfscherben unverkennbar. Sie werden sich mehren, je vollständiger das Material vorliegen wird.

So glaubte auch ich zur Ergänzung des reichen von CRUM zusammengebrachten Materials einige Nachträge liefern zu sollen, die hauptsächlich auf eine Reihe von Topfscherben und Kalksteinsplintern zurückgehen, welche ich auf meinen ägyptischen Reisen 1884/5 und 1898 zu erwerben in der Lage war und die inzwischen der hiesigen ägyptischen Sammlung sowie der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer¹ in der k. k. Hofbibliothek einverleibt worden sind.

Der Thon, auf dem diese koptischen Texte geschrieben sind, ist gröber und weniger fest und haltbar als jener der griechischen und demotischen. Darum findet man äusserst selten vollständige Stücke. Der Thon ist braun und meist gerippt. Eine Ausnahme bilden die amtlichen Entagionquittungen, bei welchen die Qualität des Thons und demgemäss die Erhaltung eine bessere ist. Neben den Thonscherben findet man zahlreiche beschriebene Splitter des schönen Kalksteins aus Biban el Moluk. In der Werthschätzung steht der Kalksteinsplitter (Plax) in der Mitte zwischen dem Papyrus (Chartes) und der Topfscherbe (Ostrakon). Wiederholt lesen wir auf diesen Kalkstein-

¹ Im Folgenden als PER citirt.

splittern die Entschuldigung, dass der Briefschreiber keinen Papyrus zur Verfügung hatte, da er auf dem Lande weilte. Paläographisch weisen diese Kalksteinsplitter eine grosse Einheitlichkeit auf und dürften wohl mit wenigen Ausnahmen der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts zuzuweisen sein.

Der Inhalt dieser koptischen Ostraka ist im Allgemeinen ein reichhaltigerer als jener der griechischen, welche auf das Gebiet der Finanzverwaltung beschränkt sind. Casm gibt uns zuerst biblische und liturgische, dann Texte, die sich auf kirchliche Angelegenheiten beziehen; ferner Rechtsurkunden, Listen und Inventare und zum Schlusse Briefe mannigfachen Inhalts.

Unter den Wiener Stücken sei zuerst ein Ostrakon der ägyptischen Sammlung herausgehoben, welches sich, wenn nicht alles trägt, in merkwürdiger Weise mit einem CO, No. 252 mitgetheilten verbindet.

Ägyptische Sammlung, Nr. 6014 (1885 erworben):

† αναρ
 ρηματα να
 να εταριος
 παναρχουριτε
 ρυμιν οτ και

αναρρηματα, wofür ein anderes Ostrakon (CO, No. 459) αναρρηματα (αναλογον) schreibt, ist das griechische ἡρεματα und demgemäss das Ostrakon zu übertragen: „Die Sprache des Apa Euagrios, des Anachoreten von Sketis. Heil!“

Wenn wir nun in einem Ostrakon des Museums in Cairo (CO, No. 252) neben anderen Bücherforderungen auch die Mahnung lesen den Apa Euagrios zu senden (αρι ταβαιν ποστ ανα εταριος), so drängt sich uns die Vermuthung auf, dass es eben das Wiener Ostrakon war, welches die gewünschte Zusendung begleitete. Noch ein anderer ähnlicher Fall liegt vor. In dem Ostrakon CO, No. 240 wird die Zusendung der „Kerygmata des Apa Damianos“ verlangt, in dem Ostrakon CO, No. 18 heisst es ähnlich wie in dem Wiener: „Die Kerygmata des Apa Damianos, des Erzbischofs von Alexandria.“

Wir haben es hier mit dem Kirchenschriftsteller Euagrios Pontikos, dem Lehrer des Palladius und Rufinus aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zu thun, dessen Leben, Werke und kirchengeschichtliche Stellung in letzter Zeit O. ZÖCKLER eingehend behandelt hat (*Biblische und kirchenhistorische Studien*, iv). Euagrios kam nach Aegypten um in den nitrischen Bergen, der Wüste Sketis und der Einöde Kellia ein hartes Asketenleben zu führen. Unter seinen sicher überlieferten Schriften findet sich keine, die man zweifellos mit den in unserem Ostrakon genannten Paroimia identifizieren könnte, wenn wir nicht annehmen wollen, dass die Bezeichnung Παροιμία ungenau und allgemein ist. In diesem Falle könnten wir entweder an den Μοναχός, welcher kurz von Gennadios als ‚Euagrii sententiae‘ citiert wird, oder den Γνωστικός, ‚Das Buch der 50 Sentenzen‘, denken. Doch sei darauf hingewiesen, dass noch zahlreiche unedierte Schriften des Euagrios in syrischen und arabischen Uebersetzungen vorliegen. Unter diesen finden wir eine ‚Ad imitationem Ecclesiastae Cantici Canticorum et Proverbiorum Salomonis‘ angeführt, welche freilich ZÖCKLER (a. a. O. S. 42) dem Kirchenschriftsteller Nilus zuweisen möchte, und von einem Euagrios heisst es bei Suidas s. v., dass er ein ἱμνῶνμα εἰς τὰς Παροιμίας Σολομώντος geschrieben habe.

Der bereits erwähnte Victor, Hegumenos des Klosters des Apa Phoibammon, bediente sich mit Vorliebe des Schreibers David; wenn wir auf der nachfolgenden Plax einen Oikonomos des Topos des Apa Phoibammon und als Schreiber einen David genannt finden, so müssen wir annehmen, dass der Hegumenos Victor auch die Stellung eines Oikonomos bekleidete, was auch sonst zu belegen ist.

Aegyptische Sammlung, No. 6015 (1885 erworben):

† ἀνοκ μεροττε ετεραι
 ἡβιντωρ νοικονομος ᾶ
 πτονος ᾶνα φοιβαμων κε
 ρᾶ ποτωι ἀποττε το ηρετ
 5 μοε ετρα† οττινε ηρολον/
 ηακ ρᾶ ηκαίρος ρα ηαηραλε

μα μπειωρε απον υπεοττ[ε
 †ετοιχε ενειεραϊ απον λατι|α
 αιεραϊ πεινλας ησοτ|αντ
 10 εαυτε ηκοιαρη προ|ανε
 ηενδεραυτε in

† Ich Schenute schreibe Biktor dem Oikonomos des Klosters (τόπος) des Apa Phoibammen. Nach dem Willen Gottes bin ich bereit Dir zur entsprechenden Zeit (καιρός) ein halbes Goldstück für die Aufwendung (ἀνάλωμα) für den Acker zu geben.

Ich Schenute bin mit diesem Texte einverstanden (συναίω).

Ich David habe diese Plax am 17. Choiak der elften Indiktion geschrieben.

Diese Plax zeigt die schöne, sichere Hand des Schreibers David. Ckum nennt sie die Hand D. Untersuchungen nach dieser Richtung lassen sich, so lange nur der kleinste Theil der Ostraka und Papyrus in photolithographischen Reproduktionen vorliegt, nicht weiter verfolgen. Sie dürften aber bei dem Umstande, dass ein grosser Theil dieser Urkunden von Berufsschreibern, deren Zahl in einer kleinen Ortschaft wie Gême nicht sehr gross sein konnte, geschrieben ist, mit der Zeit sich sehr fruchtbringend gestalten. Dann werden sich zusammenhängende Reihen dieser Töpfcherben herstellen lassen und wird man dem schwierigen Problem der Entwicklung der koptischen Paläographie und der Datierung der Urkunden nach paläographischen Kriterien näher rücken können. Noch immer bleibt der Markstein für die Datierung der Texte das Turiner Ostrakon mit der Erwähnung einer Sonnenfinsterniss, welche ich auf den 10. März 601 fixieren konnte (*Aeg. Zeitschr.* 1883, S. 80).

Die Thätigkeit der Berufsschreiber, die wir noch heute in den Strassen ägyptischer Städte antreffen, beleuchtet ein Beispiel, das der Correspondenz des Anwalts Apa Schenute aus dem siebenten Jahrhundert entnommen ist, welche ich in einer Gruppe von Papyrus aus der Schmüner Gegend gefunden habe und in nicht zu ferner Zukunft herausgeben zu können hoffe. Unter den Correspondenzen finden wir auch zahlreiche Briefe eines gewissen Philotheos, Sohn

des Phoibammon aus der Ortschaft Parigori, welche alle von einer sichern und geübten Hand geschrieben sind. Daneben finden wir eine Rechtsurkunde, welche von Philotheos ausgeht, und da finden wir am Schlusse derselben sein Semeion, da er des Schreibens unkundig war und Christophoros für ihn unterschreiben musste. Die Briefe waren eben von einem Berufsschreiber, wahrscheinlich von dem Schreiber von Parigori geschrieben.

Auch in unseren Topfscherben wird der Berg und das Kastron $\chi\eta\mu\epsilon$ am häufigsten genannt. So lesen wir in dem unvollständigen Ostrakon aus Deir-el-Modinet

PER, Kopt. 8040 (Sammlung WIEDEMANN¹):

† ἀποκ μωτενε
 μη ψατε καὶ ἐτοτιρ ρι πτοοτ ηχη
 με ενεραὶ ἡνεμρετος πνιρε
 αἰωρανινη πρᾶχιμε ρμ ππο
 μοε ἡπρμαντ x

Moyses und Psate, welche auf dem Berge von $\chi\eta\mu\epsilon$ wohnen, schreiben dem Georgios, dem Sohne des Johannes aus $\chi\eta\mu\epsilon$ in dem Nomos von Ermant.

Die Zeichen und Zeilen, welche auf das x der fünften Zeile folgten, sind absichtlich von dem Schreiber verwischt. Der Text war wohl gegenstandslos geworden und der Schreiber gedachte sich des Kopfes der Urkunde gelegentlich bedienen zu können.

Des Apa Phoibammon, nach dem das Kloster von Geme benannt war, wird öfter in unseren Texten gedacht. So auf der Plax

PER, Kopt. 8004 (Kr. 4):

ἰο αειος ἀνα φοιβαμων
 ἡχαλλαν ο αειος ἀνα ενλαβινοε
 ηκαρτεροε

Der καρτεροε Apa Sklabinos ist sonst nicht bezeugt.

Das Fest des ἀνα φοιβαμων (vgl. CO, No. 455) wird auf dem Verso einer Plax aus Erment erwähnt

¹ 1893 der Papyrus-Sammlung Erzherzog Rainer geschenkt.

PER, Kopt. 8063 (Sammlung WIEDEMANN):

ⲡⲁ ⲡⲡⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲡⲟⲩⲃⲁ
ⲉⲓⲁⲓⲧ ⲡⲓⲉ ⲛⲥⲓⲓⲓⲓⲓⲓ

Ausser Geme und Ermont finden wir in dem hiesigen Materiale noch die Ortschaft (Χωριον) Timamen, die bereits aus dem Papyrus No. 14 von Geme bekannt war (REVILLOUT, *Actes* 94, vgl. auch STERN, *Kopt. Gr.*, S. 435, AMÉLINEAU, *Géographie* 506), auf dem Fragmente einer flachen Schüssel aus röthlichem Thone genannt. Dieses Ostrakon ist seinem Materiale nach eines der besten Stücke der Sammlung und gehört zu jener feinen Töpferware, welche nach arabischen Autoren (vgl. CO, S. xi) wenigstens in späterer Zeit Luxor eigenthümlich war.

PER, Kopt. 8006 (Kr. 6):

ⲧ ⲁⲩ ⲉⲛⲟⲙⲁⲧⲓ ⲡⲓⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩ
ⲉⲁ . . . ⲓⲛⲧ ⲧ ⲁⲛⲟⲩ ⲛⲁⲧⲉⲣⲙⲟⲩ ⲛⲡⲓⲛⲉ ⲙⲓⲙⲁⲛ/ ⲉⲣⲉⲙⲓ
ⲁⲉ ⲟⲩ ⲛⲭⲟⲣⲓⲟⲩ ⲛⲧⲓⲙⲁⲙⲓⲛ ⲛⲓⲙⲟⲩ ⲛⲧⲓⲛⲟⲩ ⲉⲣⲙⲟⲩ
ⲉⲓⲉⲣⲁⲓ ⲛⲓⲙⲁⲙⲓ ⲛⲡⲓⲛⲉ ⲙⲓⲙⲁⲛ/ ⲛⲉⲧⲣⲟⲩ ⲟⲩ ⲛⲁⲉⲧⲣⲓ/
ⲛⲭⲉⲙⲉ ⲛⲓⲙⲟⲩ ⲛⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩⲧⲟⲩ ⲭⲁⲓⲣⲉⲓⲛ ⲭⲉ ⲟⲩ ⲛⲙⲁ
ⲙⲛⲧⲓⲙⲁⲙⲓⲉⲓⲟⲩ ⲛⲧⲁ ⲉⲣⲉⲣⲟⲣⲓⲟⲩ ⲛⲣⲁⲛⲟⲩⲁⲧⲓ/ ⲛⲉⲉⲁⲙ
= ⲧⲣⲉ ⲟⲩⲟⲩⲙⲓ ⲙⲟⲩ
ⲟⲩ ⲛⲣⲓⲙⲓⲛⲁⲉⲧⲣⲓ ⲛⲛⲧⲉⲛ ⲟⲩⲁⲉ ⲁⲭⲉⲓ ⲉⲧⲟⲩⲧ
ⲛⲧⲓⲛⲟⲩ/ ⲛⲟⲩⲟⲩⲙⲓ ⲙⲟⲩ ⲛⲁⲓ

Die Entagion (ἐντάγιον) Quittungen, auch äusserlich an ihrem leichten Thone und der guten Erhaltung kenntlich, werden von CNUM auf Grund der Identität einzelner Schreißer mit solchen, die aus datierten Papyrus aus Geme ihm bekannt waren, in die Mitte des achten Jahrhunderts gesetzt, der Schrift nach hätte man sie für älter halten können. Sie sind ziemlich gleichmässig nach folgendem Schema verfasst.

PER, Kopt. 8016 (Kr. 16):

ⲧ ⲉⲓⲉ ⲟⲩ
ⲟⲩⲟⲩⲙⲓ/ ⲛⲁ
ⲣⲓⲟⲙⲓⲁ ⲁⲭⲉⲓ
ⲉⲧⲟⲩⲧ ⲛⲧⲟⲩⲧⲁ
ⲟⲩ ⲛⲧⲟⲩ ⲛⲓⲓⲁⲉ//

λα ρα πενταεραφ[ε
 η ρι τηρωτη κατα
 βολην πτειρομε
 τεταρτη γι/αρ α μ αθυσ
 10 ες ²⁹17/2 καχοτχ πα
 μη †στοιχει ψατη η
 ιεραυλ // // // //
 // // // // //
 // // // // //

† Siehe ein Goldstück ist mir zugekommen durch Dich Elias
 . . la als Deine Zahlung (διδραχμον) für die erste Rate dieses vierten
 Jahrs.

Das macht ein Goldstück. — 26. Athyr, 4. Indiktion.

Kagug, der Vorsteher stimmt zu (στοιχειν).

Psate, Sohn des Pisrael

Von dem Schreiber Psate, Sohn des Pisrael liegen uns zahl-
 reiche Entagiontexte vor. Der Name καχοτχ entspricht dem grie-
 chischen καθότις, vgl. SPIEGELBERG, „Eigennamen“ 18*.

Andere Beispiele liegen vor

Ostrakon, PER Kopt. 8003 (Kr. 3):

† ειε οτρολον/ παρ
 ομια αχει ετοοτ ρι
 τοοτη ντον εετηρος
 ηλιας ρα πενταεραφ/
 5 ρι τηρωτη καταβολη η
 τερομνε οκτονε γι/ρα
 ραρ/α ²⁹17/2
 ηςτηοι ηςτωρ
 πανε στοχει †
 10 ιωαννης ηλα
 ζαρος αςεμη
 τη †

Severos Elias hat die erste Rate für das achte Indiktionsjahr
 am 1. Pharmuti desselben Jahrs erlegt. Der Vorsteher Pesynthios (?)
 Biktos stimmt zu (στοιχειν). Ioannes, Sohn des Lazaros (vgl. CO,
 No. 421) hat es geschrieben.

Ostrakon PER, Kopt. 8033 (Kr. 33):

† εἰς οὐ
 ῥολον; καρῖθ
 μῖα ἀγεί εἰσοὺ ριτο
 οὐκ ἴτον ἀβραάμ ἡσῶ
 5. κασιός ρα πεκλαγραφεν ρι
 τῆρῶ καταβολὴ ἡτρίομνε
 εἰτνε γι ἀρ/ ᾱ μ̄ αἰθρ ε̄³⁰/ 5
 † θεολωρος νανν † τοιχ[~]

Theodoros der Vorsteher bestätigt von Abraham, Sohn des Athanasios (?) die erste Rate für das sechste (Indiktions-)Jahr am 27. Athyr desselben Jahrs erhalten zu haben.

Das Entagion CO, No. 410 nennt auch einen θεολωρος νανν.

Noch zwei, leider sehr schlecht erhaltene Entagion liegen uns vor, auf der Rückseite des einen lesen wir den Namen (des Schreibers?) εανθ δικτωρ, den wir auch CO, No. 196 wiederfinden.

Wir haben uns den Vorgang folgendermassen vorzustellen. Die Gemeinden (κοινότητες)¹ erhalten von der Staatsgewalt den Auftrag zur Zahlung der Gemeindesteuern (ζημία vgl. CO 422), der in diesen Texten διαγράφειν für das correcte διαγραφή (vgl. WULKEN, *Griechische Ostraka* I, 91A, 648) genannt wird. In dem Entagion des Leidener Museums (*Catalogue du Musée d'Antiquités à Leide, Antiquités coptes* von PLEYTE und BOESER, p. 24 ff.) geht der Auftrag von den νεοποτε, den Herren² aus, unter welchen in der arabischen Zeit die Staatsgewalt verstanden wurde (SPRINGER, *Aeg. Zeitschr.* 23, 141). Dieses Entagion lautet, so weit ich den Text herzustellen im Stande bin, folgendermassen:

† Ich Mena, der Sohn des Stephanos für Joseph, schreibe an Sennthios: Siehe Du hast mir zwei Trimesion gegeben, gemäss dem Befehle unserer Herren, denn sie haben es auf Dich geworfen (νοκ

¹ In meinen koptischen Rechtsurkunden (*Corp. Rain.* II) S. 126 kommt eine κοινότης des Episkopion Apa Phoibammon vor. CO, No. 407, 408 finden wir eine κοινότης μντοου (des Berges), in dem PER, Kopt. 4914 die κοινότης des Episkopion γανναμντ ἡφίλεα, welche durch den Vorsteher (νανν) und den Gehilfen (ἡβοηθός) vertreten ist.

nach dem griechischen βῶλεν) für dieses Jahres der 14. Indiktion. Zu Deiner Sicherung habe ich Dir das Entagion geschrieben und stimme ihm bei. Geschrieben am 3. Payni der 4. Indiktion^f

Die Gemeindevorsteher (ἀνντε) haben die Steuerquoten von den einzelnen Gemeindemitgliedern einzutreiben, sie stellen die Empfangsbestätigungen aus und liefern dann die Summen an die Staatskassen ab.

Wie die Abkürzung ταν/ in dem nachfolgenden Ostrakon aufzulösen sei, ob als ἔρωσι — denn an ταν[οισιῶτινε] läßt sich kaum denken — oder anders, bleibe dahingestellt.

PER, Kopt. 8008 (Kr. 8):

Ἰωάννης πανν
 μ̄ν ταν/ τῆρε ἐτεράι
 μαρι κε τοε
 ἐτήτοτε ἀμννε
 5 τῆρεαί πα οἱ ἐροε
 ἀποστ κε ἐνεπχε
 ἦτοτε ψαντεμοῦ
 ἀτω οὔτανι ἐψηαίτε
 ἦτοτε ἐψηα[†] οὔρολον/
 10 μαρια
 πιατανεν Ἰωάννης
 πανν μ̄ν ταν/ τῆρε
 τῆστοιχ
 ἐτε ψα
 ρωτε ε
 15 λο////

Ioannes der Vorsteher und die ganze sichern der Mari den Antheil, den sie bisher gehabt hatte, bis zu ihrem Tode zu. Ein Vorsteher, der ihr den Antheil nehmen wollte, hätte ein Goldstück der Maria (?) zu zahlen.

μαρι steht für μαρια, bzw. μαριδαμ.

Zahlreich sind die Ostraka, welche mit der Formel εἰς κλονος ἀννοτε beginnend sich als Entscheidung unter göttlicher, d. h. kirchlicher Autorität geben.

PER, Kopt. 8030 (Kr. 30):

†
 ee nlo
 eos mnnotte
 ntooti nton
 5. ψan xe mnem
 xnot nelate
 eieremias nex
 unra eia.n pome
 enon qapoz eia.n
 10 qd ximocion nti
 kanq qapoz
 † anon ne
 troc

Z. 11. Das erste q ist aus κ verbessert.

Siehe das Wort (λόγος) Gottes wird Dir Psan, dass Du Nichts anderes für (?) Jeremias, Deinen Sohn forderst, noch einer Deiner Leute, auch nicht wegen des Demosion, das wir für ihn übernehmen (?). Unterschrieben von Petros.

PER, Kopt. 8032 (Kr. 32):

† anon meropotrios mn oeoam
 poe nlanuit mnactron nxieme
 xe eie nloroc mnnotte nto
 oti nkei eooti enekni aπw

Aus diesem Ostrakon, dessen unterste Zeilen arg verwischt sind, lernen wir zwei Laschauen des Kastron Geme kennen, Merkurios und Theodoros. Die Formeln erinnern an die CO, No. 108 bis 111 mitgetheilten.

Die Pluralform λανuit finden wir auch CO, No. 80, Ad 60.

Wir finden die Formel eie nloroc mnnotte auch in einem Papyrus des Museums in Alexandrien, den ich 1899 abgeschrieben habe.

| | |
|----------------------------|----------------|
| † mna neekpiv ⁿ | mnactamotl |
| aπw nxiou/ nq | 5 xe nloroc m̄ |
| eqal p̄oemna | mnnotte ntooti |

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| πρωτερ εν | πρωμε εναρα |
| σαμουλ πα | ρε αμου κε |
| ειωτ νενιε | παμφιβαλε |
| 10 κος πρσ | 20 αιστηνογραφε |
| νε χιν εσοτ | ενιλογος † εερ |
| χοτψιε π | μεσορ/ 10 ιν ^δ α † |
| μεσορп α ιν ^δ / | † μινας |
| πα σοτ χοτψιε | ετη ^δ |
| 15 ημεσορ/ ε ιν ^δ / | //// |
| κε παλα λαατ | |

Menas, der Archivar (*scriniarius*) und Verwalter (*διοικητής*), überträgt dem Kameelhirten Theona nach dem Worte (*λόγος*) Gottes die Wartung der Kameele seines Vaters des Bischofs auf ein Jahr, von dem 29. Mesore der 4. Indiktion bis zum 29. Mesore der 5. Indiktion. Es dürfe kein Mensch ihn täuschen (*παράγειν*) und auch er keine Umschweife machen (*ἀμφιβάλλειν*). Menas unterschreibt (*ὑπογράφειν*). Geschrieben am 19. Mesore der 4. Indiktion.

In unseren koptischen Texten finden wir wiederholt Personen, welche die Würde eines *Dioiketes* bekleideten, ihnen wurde, wie *CO*, No. Ad 17 zeigt, der Titel *ἡλλοτεριος* gegeben (*ἡλλοτερ/ σεσαωρος νεαωδ^τ και ετοτηρ εν ψηναυτρε νηνομος ηυετ*).

Für den Ausdruck *ναυτον*, welches dem lateinischen *pactum* entspricht (*CO*, No. 169) finden sich zahlreiche Belege in dem oben (S. 259) erwähnten Chartular des Anwalts *Απρ* Schenute. So in dem Papyrus

PER, Kopt. 4901:

- † αου νεαυρονομος επμακARIOC φοιδαμμων ριτοοτη
 αου αμμοηε μη ταχαριας περαι πικρον παλα^δ αη
 σεσαωρε κε απει ατω απληροτ ιποοτη ιναυτον
 ειστητελει μοι και ρα πεντεταρτον μερος εν νε
 5 ιτιμα πικαπαρενα μη πεντεταρτον μερος εν μη
 πεμωι προς τωμ επεκεμφιτεμα ετε και κε ταιοτ
 ιλαρη νιρη μη ιπαρπος εβινε ετητε νημι πωμ
 ιτιρομη ται πεντεαδιεβατηε ιμα^δ ετρε πεν
 ωρε οτη ανεμ τειανωετρε και νετοιχει ερος †
 10 † αου αμμοηε πετρηρηραι τιστοιχει ετιανωε¹⁶₁₃
 ατω τιανωεβε και ρα ταχαριας ρα πετμερος †

† Wir die Erben (κληρονόμοι) des seligen Phoibammon durch uns Ammone und Zacharias, wir schreiben unserem Bruder dem Diakon Apa Theodore.

Wir haben erhalten — und sind von Dir befriedigt (πληροῦν) — das Festgesetzte (pactum), welches Du uns entrichtest (συντελεῖν) für unser Viertel vom Besitze in Manarsena und unser Viertel an . . . und den Schweinen (?), gemäss Deinem Pachtvertrage (ἐμφύτευμα), das sind nämlich 50 Labē Wein und die Frucht von zwei Palmbäumen nach dem Maasse von Piom, in diesem Jahre der fünfzehnten Indiktion.

Zu Deiner Sicherstellung nun habe ich diese Quittung Dir ausgestellt und wir stimmen (στοιχεῖν) ihr zu.

† Ich Ammone, der oben verzeichnete, stimme (στοιχεῖν) dieser Quittung (ἀπιδειξίς) zu, und ich (nehme es auf mich, jeden der) Dir für Zacharias in Bezug auf seinen Theil (entgegentreten sollte), zu verscheuchen (ἀποσβεῖν) †.

ἀποσβεῖν ist ein technischer Ausdruck, der aus byzantinischen Urkunden uns bekannt ist (vgl. Wessely, *Prolegomena* 29 ἀποσβεῖν zu ἀποσβεῖν). Ammone und Zacharias haben das πᾶν erhalten. Zacharias ist bei der Ausfertigung der Quittung nicht anwesend um sein στοιχεῖν hinzuzufügen, so übernimmt es Ammone jeden, der wegen des an Zacharias bezahlten Theiles des πᾶν dem Apa Theodoros Schwierigkeiten machen wollte, zu verscheuchen (ἀποσβεῖν).

Die Ortschaft μαλαρσena ist uns bereits aus dem Papyrus Erzherzog Rainer, Kopt. 1324 (*Kopt. Rechtsurk.*, S. 90) bekannt. Nicht blos diese Ortschaft ist beiden Papyrus gemeinsam, der Papyrus Kopt. 1324 nennt auch die Erben des seligen Phoibammon, wie der eben publicierte; es ist kein Zweifel, diese Papyrus gehören zusammen und weisen auf eine gemeinsame Fundstätte, auf das Chartular des Apa Schenute hin, obwohl der eine Papyrus erst etwa ein Decennium später als der andere nach Wien gekommen ist.

Ueber das Maass λαφ, von dem wir in diesem Texte ein neues gutes Beispiel erhalten, habe ich *Kopt. Rechtsurk.*, S. 183 gehandelt.

Das μαλαρe Maass (vgl. CO, No. 165, 217) finden wir im Ostrakon:

PER, Kopt. 8029 (Kr. 29):

ΠΕΝΩΝ
 ΠΙΕΘ ΟΤΟΥ
 ΜΗ ΟΤΜΑΧΕ Π
 ΠΣΟΤΟ · ΕΥΘΩΝΕ
 5 ΠΙΕΙΩΤ ΠΙΤ ΕΒΟΛ
 ΑΠΧΟΟΤ ΠΕΡΤΟΗ
 ΟΥΤΕΟΤ · ΟΥΧΑΙ
 ΤΑΑΣ ΑΜΩΤΕΝ
 ΟΥΤΑ ΠΕΚΑΤΕ
 10 ΧΩΣ ΠΣΑΜΟΥΛ
 ΠΣΟΤ ΚΑΛΩΣ

Wie das letzte Zeichen der zweiten Zeile zu lesen sei, bleibt zweifelhaft. CO, No. Ad 16 finden wir ein ϣω πειωτ, und ebenso No. 309, No. 170 ein ϣω παρϣ. Daneben ist das Maass ϣοτ bekannt.

Bei dem Worte λικνον (lignum), welches auf der Plax CO, No. Ad 30 in der Verbindung ψαμουτ κλικ/ ηρομντ und neben der Gruppe ποτταϣτε ημε ηρομντ erscheint und von CRUN mit ‚basket‘ übersetzt wird, möchte ich darauf hinweisen, dass ημε sowohl ‚hundert‘, als auch ‚Holz‘ (lignum) bedeuten kann. Ist vielleicht ημε ηρομντ einfach die Uebersetzung von λικ/ ηρομντ?

Verse der Ilias (zu CO, No. 523, 524) fanden sich auch auf einem von mir 1885 in Elephantine erworbenen Ostrakon (vgl. WASSILY, Wiener Studien VII, S. 116 ff.).

Vergleicht man die Gesamtheit der Texte des siebenten bis neunten Jahrhunderts aus Geme mit den gleichzeitig geschriebenen aus dem Faijûm oder aus Schmin, so zeigt sich, dass das arabische Element in den thebanischen fast gar nicht vertreten ist, obwohl ein grosser Theil derselben unter arabischer Herrschaft geschrieben wurde. Wir finden fast gar keine arabischen Namen und gar keine Lehnwörter. Gestützt auf die Klöster bildete die koptische Bevölkerung in diesen Theilen Oberägyptens eine geschlossene Einheit. Eine gewisse Kenntniss der griechischen Sprache ist dagegen in den gebildeten Kreisen nicht zu verkennen.

Wien, 29. Juni 1902.

Die Erzählung vom blauen Schakal in den Hamburger Pañcatantra-Handschriften.

Von

Johannes Hertel.

त्यक्ताद्याभ्यन्तरा येन बाह्याद्याभ्यन्तरीकृताः ।

स एव मृत्युमाप्नोति यथा राजा खुलुद्रुमः ॥

पिङ्गलक आह । कथमेतत् । सोऽब्रवीत् ।

अस्ति कश्चिंश्चित्प्रदेशे चण्डरवो नाम शूगलः प्रतिवसति स्म । स कदाचित् बुधाविष्टो त्रिङ्गालीन्धान्नगरान्तरे प्रविष्टः । अथ तं सारमेया अवलोक्य सर्वतो धावन्तं तीक्ष्णदंष्ट्राग्रैर्भक्षितुमारब्धाः । सोऽपि तैर्भक्ष्यमाणः प्राणभयात्प्रत्यासन्नरजकगृहे प्रविष्टः । तत्र च नीलीरसपरिपूर्णं महद्वाण्डं सञ्जीकृतमासीत् । सारमेयैः समन्वितस्तत्र पपात । अथ यावन्निष्कान्तास्तावन्नीलाः सर्वे संजाताः । शूगलविशेषमजानन्तो यथाभीष्टदिशं जग्मुः । चण्डरवोऽपि तदन्तरमासाद्य काननाभिमुखः प्रतस्थे । स च नीलवर्णेन कदाचिन्न त्यक्त इति^१ । उक्तं च ।

वज्रलेपस्य मूर्खस्य नारीणां कर्कटस्य च ।

एको यहस्तु मीनानां नीलमक्षपयोस्तथा ॥

अथ तं हरकण्डसदृशमवलोक्यापूर्ववर्णाद्यं सत्त्वं सिंहव्याघ्रदीपिवृक्षपूर्वका अरुणनिवासिनः सर्वे भयव्याकुलीभूतमनसः समन्तात्पलायन्ते । कथयन्ति । अहो अपूर्वमेतत्सत्त्वं कुतोऽप्यागतम् । तत्र ज्ञायत अस्म्य कीदृक्कुष्ठितं पीरुषम् । तावद्दूरतरं गच्छामः । उक्तं च ।

^१ Das इति ist auffällig. Kosko liest त्यज्यते, ebenso die anderen Ausgaben. Die Lesart der Hamb. Hss. kann daraus entstanden sein.

न यस्य चेष्टितं विद्वान्न कुतं न पराक्रमम् ।

न तस्य विश्वसेत्प्राज्ञो यदीच्छेच्छियमात्मनः ॥

चण्डरवोऽपि तान्भयव्याकुलितान्विज्ञायेदमाह । भो भोः श्वापदाः । किं यूयं मां दृष्ट्वा संवत्सा व्रजथ । तन्न भेतव्यम् । अहं ब्रह्मणा स्वयमेवाकार्याभिहितः । यच्छ्वापदानां मध्ये कश्चिद्राजा नास्ति श्वापदानां मध्ये प्रभुत्वेऽभिषिक्तो गत्वानुचितितले तान्सर्वान्प्रतिपालयेति । अतोऽवाहमागतः । तन्मम इवच्छायायां सर्वेरेव श्वापदैः सदैव वस्तव्यमिति । अहं सुखद्रुमो नाम पैलोक्वि श्वापदराजः संजातः । तच्छ्रुत्वा ते श्वापदाः सिंहपुरःसराः । स्वामिन्समादेशथ । किं कियते^१ । एवं प्रणम्य तस्युः । अथ तेन सिंहस्थामात्यपदवी दत्ता । चाग्रस्य शय्यापालत्वम् । द्वीपिनः स्थगिका । हस्तिनो द्वारपालत्वम् । ये पुनरात्मीयाः शृगालाः स्थितास्तै सर्वे ऽर्धचन्द्रं दत्त्वा निष्कासिताः । एवं तस्य राजक्रियायां वर्तमानस्य ते सिंहादयो मृगान्वापाय तत्पुरतः प्रचिचिपुः । सोऽपि प्रमुधर्मेण सर्वेषां संविभज्य तत्प्रयच्छति स्म । एवं गच्छति काले कदाचित्तेन सभागतेन दूरदेशे शब्दाद्यमानस्य शृगालवृन्दस्य कोलाहलोऽश्रवि । तं श्रुत्वा पुनरुक्तितनुरानन्दाश्रुपरिपूर्णजयन उत्थाय तारस्वरेण विरोतुमारब्धवान् । अथ सिंहादयस्तदाकर्ण्य शृगालोऽयमिति ज्ञात्वा लज्जयाधोमुखं स्थिताः प्रोचुः । भो वाहिता वयमनेन चुद्रशृगालेन । तद्वध्यतामिति । सोऽपि तदाकर्ण्य पलायितुमिच्छन्वाघ्रिः खण्डशः कृतो मृत्युः । यतोऽहं ब्रवीमि । त्यक्त्वाद्याभ्यनरा येनेति^२ । कथा ११ ।

Von dieser Erzählung, die ich hier nach den Hamburger Hss. gegeben habe (unter stillschweigender Korrektur der orthographischen Fehler, einschliesslich einiger weniger Verstösse gegen die Sandhi-Gesetze) liegen Varianten vor in Jātaka³ 172, 188, 241.

Freilich bieten alle diese Fassungen nicht dieselbe Erzählung, die der obenstehende Text enthält, sondern sie zeigen nur verwandte Züge. Im 172. Jātaka wird erzählt, wie einst nach einem Regen-

^१ कियते। Möglicherweise nicht nur Schreibfehler. Man beachte, dass wir es mit einem Jaina-Text zu thun haben. Daher auch der Indicativ statt des Imperativs.

^२ येति ॥

^३ Leider ist mir nur die Uebersetzung des Jātaka zugänglich, so dass ich nicht sagen kann, ob in dem noch nicht übersetzten Teil desselben etwa eine weitere Variante vorhanden ist.

gusse die Löwen vor der Höhle ihres Führers brüllen. Da erhebt auch ein Schakal seine Stimme, und beschämt schweigen alle Löwen. Darauf folgt ein Gespräch in zwei Strophen zwischen dem Führer der Löwen und seinem Jungen.

Jät. 188 ist eine weitere Ausführung des Vorhergehenden. Ein Löwe hat zwei Junge, das eine von einer Löwin, das andere von einem Schakal-Weibchen. Das letztere gleicht in allen Aeusserlichkeiten seinem Vater. Einst nach einem Regengusse brüllen die Löwen; das will auch das Junge des Schakalweibchens thun — aber seine Stimme gleicht der seiner Mutter, und sofort verstummen alle Löwen.

Das Junge der Löwin fragt nun seinen Vater in einer Strophe nach dem Wesen seines Bruders, und sein Vater klärt es auf. Darauf ermahnt dieser das Junge des Schakalweibchens, zu schweigen, damit die anderen Löwen seine Natur nicht erfahren, und fügt die Strophe hinzu:

„All will see what kind you be
If you yelp as once before;
So don't try it, but keep quiet:
Yours is not a lion's roar.“

(W. H. D. ROUSE.)

Jät. 241 ist viel ausführlicher und nähert sich der Pañcatantra-Erzählung viel mehr; andererseits ist der Bericht auch wieder viel weiter ausgesponnen, als diese. Einst war der Bodhisatta der Kaplan Brahmadattas von Benares. Er kannte einen Zauberspruch, mit dem man sich die Welt unterwerfen konnte. Als er diesen einst repetierte, hörte denselben ein Schakal und prägte sich ihn ein. Der Schakal rief dem Bodhisatta zu, er könne nun seinen Zauberspruch, und entzog sich dann der Verfolgung durch die Flucht. Im Walde machte er sich durch den Spruch alle Tiere unterthan. Er ward ihr König und setzte sich auf einen Löwen, der auf dem Rücken zweier Elefanten stand. Da will er in seinem Uebermute die Stadt Benares nehmen. Mit einem mächtigen Heer von Vierfüßlern rückt er davor und fordert den König zur Uebergabe oder zum Kampf auf. Der Bodhisatta steigt auf einen Turm und fragt den Schakal, wie er die Stadt nehmen wolle. „Ich will die Löwen brüllen lassen“.

antwortet dieser, „und mit dem Gebrüll der Menge Schrecken einjagen.“ Da lässt der Bodhisatta alle Bewohner der Stadt ihre Ohren mit Mehl(-Teig?) verstopfen; dasselbe geschieht mit den Haustieren. Sodann fragt er den Schakal nochmals, wie er das Reich zu nehmen gedenke. Als er dieselbe Antwort erhält, spricht er seinen Zweifel daran aus, ob die Löwen ihm gehorchen werden. Der aufgeblasene Schakal erwidert: „Nicht nur werden mir die anderen Löwen gehorchen, sondern ich will sogar (!) diesen einen, auf dessen Rücken ich sitze, allein brüllen lassen.“ Das geschieht; da werden die Elefanten sehen, der Schakal fällt herab und wird von ihnen zertreten. Es entsteht ein mächtiges Getümmel, und alle Tiere, ausser den Löwen, kommen um. Die Letzteren flüchten in die Wälder.

Hier haben wir also ganz entschieden eine andere, offenbar aber zum Teil weniger ursprüngliche Redaktion unserer Pañcatantra-Erzählung. Der Schakal macht sich zum Herrn der Tiere und kommt durch allzugrossen Hochmut um. Der Zug, dass die Tiere des Waldes sich bei des Schakals Stimme schämen und ihn absichtlich umbringen, fehlt.

Eine andere Redaktion der Erzählung von dem übermütigen Schakal, dem es im Umgange mit Löwen übel ergeht, findet sich Jāt. 335 und Pañc. (Bṛuhar) iv, 4. Alle diese Fabeln gehen wohl auf ein Original zurück, und dass sie sehr alt sind, beweist der Umstand, dass schon bei Somadeva, also doch wohl auch bei Guṇāḍhya, ein Sprichwort auf sie anspielt (Kathās. 6, 59):

ते चावीचञ्चुमालोद्यं प्रविष्टोऽत्र कुतोऽन्यथा ॥

Bei Somadeva, in den Ausflüssen der Pahlavi-Uebersetzung, sowie im südlichen Pañcatantra fehlt die Erzählung. Kṣemendra hat sie, wie verschiedene andere, sicherlich aus den Prosafassungen seiner Zeit aufgenommen (I, 58 ff.). Sonst kommt sie noch im Hitopadeśa vor¹ (mit verändertem Eingang; vgl. Besrey, Pañschatantra I, S. 224) und in der Śukas. t. orn. 15. Hier ist sie offenbar dem Pañcatantra entlehnt, ebenso wie Śuk. orn. 9. 10. 12. 14. 41. 48. 59. 68.

¹ Pol. S. 104 f.

Es ist nicht meine Absicht, hier alle die abweichenden Züge der einzelnen, im Ganzen identischen Sanskritfassungen zusammenzustellen, die ja alle leicht zugänglich sind. Jedenfalls bieten die Hamburger Hss. die älteste Form des Textes. Sie haben den Zug, dass der Schakal in eine Indigokufe fällt, mit allen Quellen gemeinsam gegen Śuk., wo er in eine ganze Reihe derselben stürzt. Dass dies sekundär ist, liegt auf der Hand. Der falsche Name, den sich der Schakal selbst beilegt — dieser Zug fehlt im t. orn., der Śuk. und dem Hitopadeśa — lautet bei KOSEGARTEN ककुद्रुमः, in den anderen Ausgaben ककुद्रुमः. Vgl. dazu BENFEY, *Pantsch. II*, Ann. 291. Dies scheint mir ein Deutungsversuch des खुखुद्रुमः der Hamburger Hss. zu sein. Offenbar haben wir es hier mit einem Worte zu thun, das, wenn es überhaupt einen Sinn hat, nicht sanskritischen, sondern ‚dialektischen‘ Ursprungs ist. Die Erzählung tritt ja erst bei dem Jaina-Redaktor des textus simplicior auf. In der Śuk. lautet der wirkliche Name des Schakals चमुद्रुमः. Das deutet ebenso auf eine Umformung von खुखुद्रुमः, das der Verfasser des textus ornatior der Śukasaptati nicht verstand und vielleicht für einen Schreibfehler ansah. Der unverständliche Name war wohl auch für Pūrṇabhadra, den Verfasser des t. orn. des Pañcatantra, die Ursache zur Anlassung der Angabe, dass sich der Schakal einen falschen Namen beilegt, und zur Aenderung der Ueberschriftstrophe. Er ändert nämlich Pāda d zu: मूर्खचण्डरवो यथा. Denn dass er den textus simplicior benutzt hat, habe ich B. K. S. G. W., phil.-hist. Kl. 1902 nachgewiesen.

Führt uns also alles darauf, in dem Namen खुखुद्रुमः das Ursprüngliche zu sehen, so weisen noch zwei andere Anzeichen auf die grössere Altertümlichkeit unseres Textes. Das erste ist das dreideutige Wort खनिका Z. 26. Im Hitop. und in der Śukasaptati werden überhaupt die Aemter, die der Schakal den Tieren überträgt, nicht spezialisiert. Der t. orn. des Pañcatantra liest genau, wie die Hamburger Hss. Alle gedruckten Ausgaben des t. simpl. geben dafür ताम्बूलाधिकारः. Zweifellos ist dies die sekundäre Lesart.

Das zweite Anzeichen für die grössere Ursprünglichkeit unseres Textes ist ein ganz vortrefflicher Zug, der hier erhalten ist.

Im Pañc. orn. gehen die Hunde auseinander, als der Schakal in die Kufe gefallen ist. Wer diesen Zug erfunden hat, muss die Natur des Hundes sehr schlecht gekannt haben. KOSEGARTEN liest im Simpl.: ततः सर्वे ते सारमेयास्तं शृगालविशेषमजानन्तो यद्याभीष्टदिशं जग्मुः। KIRLHORN, K. P. PAKAB und Jivānanda Vidyāsāgara lesen: तत्रापरे (!) सारमेयास्तं शृगालमजानन्तो यद्याभी० जग्मुः। Die Hunde haben den Schakal in das Indigofass fallen sehen, und nun, da er heraussteigt, erkennen sie ihn nicht wieder! Diese Motivierung ist wahrlich schlecht. Ganz vorzüglich dagegen ist die Fassung der Hamburger Handschriften. Die Hunde haben sich in den Schakal verbissen (भक्षमाणाः!) und fallen mit ihm zusammen in die Kufe; und als sie herauskommen, sehen sie alle blau aus. Da nun die Gestalt des Schakals der der Hunde gleicht, so finden sie ihn natürlich nicht unter ihrer Schar heraus, und er entkommt.

Die Ausgaben, die samt und sonders auf überarbeiteten Handschriften beruhen, geben eben sprachlich und inhaltlich ein schiefes Bild vom textus simplicior. KOSEGARTEN, dem die wertvollen Hamburger Hss. zu Gebote standen, hat sie leider nicht zu würdigen vermocht. Sein Text ist geradezu wertlos.

Zwickau (Sachsen), den 4. März 1902.

[Soeben erhalte ich aus der Bibliothek des India Office die beiden Hss. F und G, von denen die erste in ihrem Anfang den t. simpl., die zweite eine besondere Rezension, die des Ananta, enthält. Beide erzählen den Vorgang wie die Hamburger Hss. Der Name des Schakals lautet in F erst कुशद्रुमः, dann ककुद्रुमः. In G sind von den drei ersten Akzara des Namens in der Überschriftastrophe nur die oberen Querbalken geschrieben (—मः). Offenbar fand der Schreiber (oder Autor?) auch in seinem Texte खुखुद्रुमः, hielt aber die undeutbare Form für einen Fehler. Im Verlauf der Erzählung fehlt dann der Name. Statt स्वगिका liest F तबूलाधिकारः, während in G etwas Entsprechendes fehlt. Da G die anderen Aemter auführt, so deutet diese Anlassung wohl auch auf einen dem Autor unverständlichen Ausdruck, wie es स्वगिका höchst wahrscheinlich war.

Dshela, den 31. Juni 1902.

[J. H.]

Anzeigen.

J. BARTH, *Diwan des 'Umeir ibn Schuġaim al-Qutāmī* herausgegeben und erläutert von —. Mit Unterstützung der k. Akademie der Wiss. in Wien. Leiden (BRILL) 1902. (1*, xxiv, 53 S. in 4^{te}).

'Omair b. Šuġaim, genannt alQutāmī 'der Falke',¹ war ein angesehener Dichter der früheren Marwānidenzeit, wenn er auch nicht in der ersten Reihe stand. Er war ein echter Beduine vom Stamm Taghlib, und seine Gedichte zeigen noch einiges von dem stolzen Sinn, der die mehr als ein Jahrhundert ältere Mo'allāqa des Taghlibiten-Führers 'Amr b. Kulthūm erfüllt. Für uns haben diese Gedichte besonders dadurch Wichtigkeit, dass sie die gewaltigen inneren Kämpfe der Araber jener Zeit beleuchten. Als Marwān auftrat, dem Ibn Zubair die Herrschaft streitig zu machen, geschah es fast zufällig, dass sich die in Syrien befindlichen Araber von Qais-Stämmen auf die Seite des Mekkanischen Chalifen schlugen und daher mit den Kelb, die sich sofort dem Marwān angeschlossen hatten, zusammenstiessen. Die Schlacht bei Marġ Rahī; entschied zu Gunsten der Kelb und Marwān's, aber die Qais hatten immer noch eine beträchtliche Macht, und namentlich ihr angesehenster Führer Zufar b. Hārith vom Stamme Kilab war noch ein keineswegs zu verachtender Gegner. Wie die Qais seit nicht langer Zeit die Kelb in ihren Gebieten in

¹ قُطَامِي wird dem ضَمَقَر gleichgestellt. Es ist wohl speciell der 'Würgfalk' *Falco lanarius* s. *minor* Buzzu, Vogel 3, 220—224.
Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XVI. Bd.

der syrischen Wüste einzuengen suchten, so machten sie es mit den Taghlib in der mesopotamischen. Da verstand es sich fast von selbst, dass die Taghlib und, bei der damaligen Neigung zum Zusammenschliessen grosser Gruppen, auch die übrigen Rab'ā, namentlich die Bekr, auf die Seite Marwān's und seines Sohnes traten. Die grimme Feindschaft der Taghlib und Qais wie der Kelb und Qais zuckte auch noch lebhaft weiter und erzeugte blutige Thaten, als 'Abdalmelik nach dem Fall Ibn Zubair's alleiniger Herrscher geworden war; diese Dinge machten dem verständigen Fürsten viel Noth.¹ Unser Dichter spricht mehrfach von solchen Kämpfen, die theils für die Qais, theils für seinen Stamm siegreich ausgefallen waren. Er selbst hatte tapfer mitgefochten. In einem dieser Zusammenstösse war er in Gefangenschaft gerathen; schon wollte man ihn umbringen: da rettete ihn Zufar und beschenkte ihn sogar mit 100 Kameelen. Allem Anschein nach that er das nicht aus reinem Edelmuth, sondern der ehrgeizige Häuptling wusste, was es bedeutete, sich einen namhaften Dichter aus feindlichem Stamme zu verpflichten und von ihm fortan gefeiert zu werden. Das geschah denn auch. Quṭāmi besingt den Zufar in mehreren Liedern als ein Muster aller edlen Eigenschaften und als seinen stets zum Geben bereiten Gönner. Der gelegentlich eingeflochtene Hohn über seinen Stammgenossen Achṭal mag wenigstens zum Theil darin begründet sein, dass dieser weit berühmtere Dichter auch nach dem Friedensschluss dem Zufar feindlich gesinnt blieb. Uebrigens feiert Quṭāmi auch einen anderen Qaisiten, den in Kūfa lebenden Asmā b. Chārīḡa aus der hochangesehenen Familie der Banū Bedr von den Fazāra (iii und xvii). Uneigennützig war natürlich ein solches Dichterlob nicht.

Quṭāmi, an sich kriegerisch gesinnt — zeigen ja die prächtigen Verse xviii wilde Kampfthust — spricht doch eindringlich für den Frieden unter den Araberstämmen. Dass er namentlich die Kelb eng mit den Rab'ā zu verbinden sucht, ist nicht auffallend; wohl aber, dass er ganz Nizār, d. h. also auch die Mudar (Qais und

¹ S. Hamāsa 260—264, 658 f.

Chundif) in dies Bündniss einzuschliessen sucht. xxix stellt den Qo-da'a, deren bei Weitem bedeutendster Stamm eben die Kelb waren, vor, dass sie nicht, wie man anzunehmen pflege, zu den Jemeniern gehörten, sondern dass sie die nächsten Stammesbrüder der Nizār seien. Ein solches Streben war jedenfalls im Sinne 'Abdalmelik's. Diesen Chalifen feiert er in mehreren Gedichten, namentlich auch in dem eben schon erwähnten xxix. Anderen Gliedern des Herrscherhauses gelten andre Gedichte von ihm. Dass die Qoraš der wahre Herrscherstamm seien, spricht er mit Nachdruck aus.

Wie Lob so steht dem Dichter auch beissender Tadel zu Gebote. Dieser trifft angesehne Leute wie den neben Zufar an der Spitze der Qais stehenden Sulaimiten 'Omair b. Ḥubāb, und ganze Stämme wie die Muḥārib, von denen eine alte Frau ihn ungastlich behandelt hatte (xv).¹

Die Taghlib waren damals wahrscheinlich noch zum grössten Theil Christen. Im Unterschied von Achṭal war aber Qutāmi Muslim. Er zeigt auch gelegentlich, dass er etwas vom Korān weiss (z. B. xxix, 40 ff.), und an einer Stelle verhöhnt er Stammgenossen als Unbeschnittene (xxi, 16 ff.). Aber tief geht sein islamisches Bewusstsein nicht. Er fühlt sich deutlich mehr als Taghlabi denn als Muslim. Merkwürdig ist xxvi, 4, wo er einem vorwirft, dass er, obgleich er einst den hohen Namen „Knecht Jesu“² geführt habe, sich doch als untreu bewaise.

In seiner Art zu dichten zeigt sich auch Qutāmi wesentlich als Epigone. Der Kreis der Gegenstände, welche ein Dichter behandeln durfte, war ziemlich eng umschrieben, und auch im Einzelnen hielt

¹ Die Muḥārib werden auch von anderen Dichtern gelegentlich verhöhnt. Daraus darf man nicht etwa folgern, dass dieser, zu den Qais gehörende, Stamm von niedrigerer Gesinnung gewesen als die meisten anderen Bedninen, sondern nur allenfalls, dass er recht arm und nicht sehr zahlreich war.

² In der Form عبد يَسُوع mag die Dehnung nur durch das Versbedürfniss verursacht sein, obgleich auch عبد يَسُوع (wie ein Taghlabit Agh. 20, 128, 7 heisst) in dies Metr. hinein gepasst hätte. Die Stelle zeigt aber, dass die Taghlib den Namen weder in der traditionellen westsyrischen Form نِسْوَ تَعْنُ noch in der ostsyrischen (nestorianischen) نِسْوَ مَعْنُ, sondern etwa als نِسْوَ يَسْوَ gehört hatten.

man sich stark an die alten Vorbilder. Selbst ziemlich wörtliche Nachahmungen von ganzen Versen Früherer kommen bei ihm wie bei seinen Zeitgenossen vor. Natürlich beginnen auch Qutāmī's Qasiden mit dem Nasīb. Dass es aber mit seinen Liebesschmerzen in Wirklichkeit nicht so arg war, zeigt sich darin, dass wir in zehn erhaltenen Gedichten, in denen er eine Geliebte nennt, nicht weniger als zehn verschiedene Namen finden.¹ Nur eine dieser Schönen *جنوب* erwähnt er in zwei Gedichten (3, 11, 17; 12, 1, 25). Die Kameele spielen natürlich auch bei diesem Beduinen eine grosse Rolle. Interessant ist da die Schilderung eines widerspänstigen Kameelhengstes (xvi, 8—15). Eine merkwürdige Stelle, von der ich mich nicht erinnere ein Vorbild gelesen zu haben, ist die über den Taucher, der Perlen heraufholt (xxiii, 13—19).² Und so kommen auch sonst noch einige wenige Stellen vor, die den Eindruck der Originalität machen.³ Wie er aber andererseits die Ausdrucksweisen gebraucht, die für seine Zeit gar nicht mehr passten, zeigen die Stellen, wo er den Monat Ša'bān als heiss iv, 3 und den Muḥarram als feucht iii, 27 bezeichnet. So konnten die alten Dichter reden, zu deren Zeit die Monate noch feste Stellung zum Sonnenjahr hatten, aber die unglückliche Neuerung des Propheten, das reine Mondjahr, hatte das geändert. Man könnte freilich daran denken, dass der Taghlibit vielleicht noch einen christlichen Kalender mit festliegenden Monaten im Sinne habe, zumal auch Aḥṭal gerade so von Ša'bān spricht 239, 3. 253, 1. Aber in Wirklichkeit folgen die Dichter in der Nennung des Ša'bān als eines Hitzemonats nur alten Meistern wie dem Aus b. Ḥaḡar 13, 27 oder allenfalls dem Ibn Muqbil, der noch die Heidenzeit erlebt hatte Jaq. 1, 551, 8 (und an zwei anderen Stellen), wie der Ġumādā als feuchtkalt nach dem Vorgange der Alten bezeichnet wird nicht bloss von Ḥuṭaia 3, 18.⁴ 22, 21,

¹ Die Zahl erhöht sich beiderseits auf 11, wenn man xix mitrechnet, in der seine Frau *مَيَّة* (für *مَيْهَة*) vorkommt (v. 1).

² Warum der Taucher in der Tiefe Oel ansapft (v. 18), ist ganz räthselhaft.

³ Natürlich berühren sich gelegentlich Gedanken und Ausdrücke ganz verschiedener Dichter. So erinnert iii, 38 an Ilias 6, 442 f.

⁴ *بعد جاديتين* wie Labid (Humm) 46, 8 *بعد جاديتين*.

sondern auch von Achṭal 63, 9. 175, 7, von dessen Zeitgenossen Ra'ī Chizāna 4, 251 und noch fast 200 Jahre später von Ibn Mu'tazz 1, 54, 5 v. u. Und ähnlich gebrauchen auch andre muslimische Dichter die alten Monatsnamen, deren wahre Bedeutung zu ihrer Zeit doch Niemand mehr kannte.

Sprachlich bemerkenswerth sind bei unserem Dichter u. A. einige synkopierte Formen wie تَشَبَّثَ xxix, 57 für تَشَبَّثَ; solche finden sich auch mehrfach bei Achṭal, so dass man wohl annehmen darf, sie waren in der Mundart des Stammes gebräuchlich. — Eine merkwürdige Form ist قَسَامِيَا iii, 52 etwa 'von unedlem Blut' ohne - wie رِبَاع, رِيْمَان, تَالِك — jene¹ ist bis jetzt nur aus Qutāmī zu belegen xii, 28 Var. und xxix, 50. — Eine weit auffallendere Dialectform ist تَجْرُهَا (im Reim) iv, 10 = تَجْرُهَا, wie Tarafa im Reim حَزْمَةٌ 19, 7 für حَزْمَهَا und حَزْمَةٌ 19, 11 für حَزْمَهَا sagt (s. ZDMG. 56, 166). Denn dass hier, wie der Scholiast meint, der Wein auf einmal als Masc. construiert werde, ist undenkbar.² Wir haben hier also eine Einzelheit aus der Mundart der Rabl'a.

Irre ich nicht, so trifft Qutāmī auch in der Wahl vieler poetischer Ausdrücke mit seinem Stammgenossen zusammen; darin darf man aber kaum den Einfluss ihrer Mundart finden, sondern höchstens die Wirkung gleicher Schulung. — Da sich حَانُوت 'Weinkneipe' für 'Weinwirth' auch sonst findet (s. BARTH zu der Stelle), so wird man iv, 3 diese Lesart für ursprünglich und حَانِي für eine Correctur halten.³ — جُلُول xiii, 17 habe ich auch schon längst, wie Dr. Mrrr-woch bei BARTH zu der Stelle, als 'Wogen' gefasst und zu بَ gestellt.⁴ Ob es ein Lehnwort oder ein im Dialect erhaltenes altarabisches ist, steht dahin. — Interessant, aber nicht ohne manche Analogie, ist فُحْرَان zu stolz sein, um . . .⁵ ,verschmähen' iii, 57.

¹ اسْتَم, das sonst 'nach dem Preise fragen', 'bieten' heisst, muss hier 'fordern' sein. Vgl. den gelegentlichen Bedeutungswechsel von بَاع und اشْتَرَى.

² Wir haben da ein altes Miverständnis eines Fremdwortes wie beim aramäischen (ursprünglich assyrischen) فُخَار, das eigentlich 'Töpfer' ist, aber im Arabischen 'Thon', 'Thongefäss' bedeutet.

³ Ich kannte den Vers aus Hariri's Durra 134, 7 und Chizāna 1, 81.

Agh. 20, 118, 5 v. u. heisst Qutāmī ein مَقْل. So wird er aber gewiss nur bezeichnet, weil verhältnissmässig wenig Gedichte von ihm auf die Nachwelt gekommen waren. Der Mann, dem die Verse offenbar leicht flossen, wird noch manches Lied verfasst haben, das jetzt verloren ist. Auch das Erhaltene ist zum grossen Theil ganz fragmentarisch. So macht z. B. xiv, obwohl 30 Verse gross, den Eindruck von Trümmerhaftigkeit. Einige lange Gedichte sind allerdings wohl im Ganzen ziemlich gut erhalten. Aus dreien werden im Agh. längere Stücke zwar mit Auslassungen, aber in derselben Versfolge angeführt, nämlich aus i (Agh. 9, 170 f. und 20, 130 f.¹); ii (Agh. 20, 129 f.); xiii (Agh. 20, 128, 130). Dem Verfasser des grossen Werkes lagen also wenigstens diese Gedichte wohl in derselben Ordnung vor wie uns. Aber bei manchen Liedern Qutāmī's zeigt der Sinn, dass nicht bloss ganze Stücke ausgefallen sind, sondern dass auch die Ordnung der Verse gestört ist. BARTH hat sich mit gutem Erfolg bemüht, die ursprüngliche Folge herzustellen; natürlich bleibt dabei aber vieles unsicher. Auch fremdes Gut ist in das Qutāmī's eingedrungen. xxi und xxvi, 12 sind von einem etwas älteren Dichter Ibn Faswa, s. BARTH.²

Die Stelle xxiii, 20—27 ist mir sehr bedenklich, da die darin genannten Orte zum Theil südlich von Medina liegen,³ in einer Gegend, die der Taghlibit schwerlich als Schauplatz seiner Liebesabenteuer genannt hätte. Die Verse stören auch den Zusammenhang. Aehnlich machen die geographischen Namen die Verse ii, 9—11 sehr verdächtig; freilich stehen sie jetzt in enger Verbindung mit den berühmten Worten 13 f. Dagegen ist es mir zweifelhaft, ob BARTH

¹ An der letzteren Stelle ist jedoch, ganz gegen allen Sinn, v. 38 vor v. 19 gestellt.

² So sind in ein Gedicht Zufar's zwei Verse aus einem Gedicht Ġamīl's gerathen Tab. 2, 483; 6—9; s. Agh. 4, 70, 7, 95, 7, 98 f. 7, 109, 19, 13; Ham. 226, 1; Jaq. 1, 119, 2, 208. Vgl. noch die Mischung von Pseudo-Tarafa'schen Versen mit solchen von Hakam b. 'Abdal, worüber ich ZDMG. 56, 168 gesprochen habe.

³ الرُّوحَة und الغَمِير liegen auf dem Weg von Jathrib nach Badr, Ibn Rišām 433. جَمْر (v. 21) soll freilich zu Ġazra gehören, aber nach Hamidān 176, 25 und Bekri 320 lag es in Arabien.

mit Recht annimmt, dass n überhaupt in zwei verschiedene Gedichte Qutämi's zerfalle; ich halte es wenigstens nicht für undenkbar, dass er in demselben Liede den Sieg der Seinigen über die Qais verherrlicht, in welchem er den Führer dieser, Zufar, hoch preist.

Von den wenigen ($8\frac{1}{2}$) nicht im Diwān stehenden Versen, die sonst noch irgendwo dem Qutāmi zugeschrieben werden und die BARTH in einem Anhang giebt, gehört viii dem Huṭaia (33, 16) und vii auch nach Ham. 26, 3; Agh. 11, 147; Jaq. 3, 49 dem Ga'far b. 'Olba. Ob von den andern irgend einer wirklich von Qutāmi ist, halte ich mit BARTH für sehr ungewiss.

Mit ungewöhnlicher Belesenheit in gedruckten wie in handschriftlichen Werken hat der Hg. die Citate aus Gedichten Qutāmi's gesammelt und dadurch den kritischen Apparat bedeutend vermehrt. Ich kann nur vier hinzufügen: v, 6 = Ibn Wallād 119, 6; xii, 15 = Jaq. 3, 268, 8; xxiii, 16 = Hariri's Durra 34, 7; xxix, 50^b = Gauh. 5.

Dem Hg. standen zur Verfügung ein Berliner Codex (B) und anfangs eine, später zwei Abschriften eines Cairiner (C), die aber die Vocalisation dieses nur zum kleinsten Theile wiederzugeben scheinen. Die Berliner Handschrift ist vom Jahre 364 d. H., also sehr alt, aber doch lange nicht so gut, wie man erwarten sollte. Auch die Cairiner ist alt, vom Jahre 582. B und C stimmen in der Zahl der aufgenommenen Gedichte nicht ganz überein und weichen auch sonst manchmal von einander ab. BARTH hat den Text im Wesentlichen nach B gegeben, aber alle Varianten von C sorgfältig angeführt.

Nur an wenigen Stellen möchte ich mit einiger Sicherheit eine andre als die vom Hg. gewählte Aussprache des Textes vorschlagen oder unter den überlieferten Lesarten eine andre auswählen.

iv, 15 lese ich صَغُرَ غُرَاغِرَةٌ, 'mit leeren Kröpfen' oder auch صَغُرَ غُرَاوَرَةٌ, 'mit leeren Säcken'; die 'Säcke' ständen dann bildlich für die Kröpfe. Die Vögel sind ausgehungert wie von Durst geplagt. Das scheint mir hier viel besser als صَغُرَ مَنَاقِرَةٌ, 'mit gelben Schnäbeln'.

vi, 28. Die Var. ist wohl zu lesen مَسَايِفُ, Pl. von مَسِيفَةٌ. مَسِيفٌ ist der, dessen Habe zu Grunde gegangen ist Agh. 13, 140,

12; Chizāna 2, 290; Abū Zaid 75; Schol. Hudh. 1, 5; Gauh. سوف. Das konnte leicht aufs Land übertragen werden.

xi, 4 halte ich an dem überlieferten *حَدِيثٌ ... عِلَالَى* fest. Der Accusativ könnte doch nicht von *عِلَالَى* v. 1 abhängen. Das ist zu entfernt, die doppelt-transitive Construction von *عَلَّلَ* wäre äusserst auffallend, und wir erhielten doch keinen guten Sinn. V. 4 ist m. E. in sich abgeschlossen; der Nom. ist das halb determinierte *مَبْتَدَأٌ* des durch C dargestellten *خبر*. Dass der Vers nach vorn und hinten keinen Anschluss hat, bleibt bestehen, aber wie oft ist das gerade in diesem Diwān der Fall!

xv, 2 und xxiii, 11 möchte ich *بَرْدٌ* beibehalten; die Zähne werden, meine ich, geradezu 'Hagel' genannt.

xv, 26 lies das vom Reim geforderte *جَانِبٌ*. Dies ist eben 'fremd' = *أَجْنَبِيٌّ*. Ganz so Ham. 112, 6 v. u. und Hatim (Schulthess) pg. 17, 17. Also ist auch Ham. 196 v. 1 *جَانِبٌ* richtig. Vgl. noch Kāmil 437, 15. Dagegen ist *جَانِبٌ* 'kleiner, dicker Kerl' Amrlq. 4, 4; 'Alqama 1, 23; Hudh. 104, 1 (vgl. Schol. Hudh. 74, 1); Ġamhara 147, 18 (s. die Var.); ebenso *جَانِبِيٌّ* Labid (Chalidī) pg. 10, 5.¹

xv, 31 lies *مَنَاحُ السُّوءِ*. Als qualificierender Genitiv steht *سُوٌّ*, 'schlecht' (= *кѣ*). So z. B. *قَوْمٌ سُوٌّ* Sūra 21, 74, 77 ganz wie *кѣ* Ps. 26, 4; Job 11, 11. Wenn Sūra 9, 99, 48, 6 für *دَائِرَةُ السُّوءِ* 'die üble Wendung' manche lesen *دَائِرَةُ السُّوءِ*, so beruht das auf einer anderen, und wohl richtigeren, Auffassung: 'Wendung des Uebels.'

xvi, 9 wohl *جُرُوبٌ* Pl. von *أَجْرِبٌ*. *نُشْرٌ* mag ein Adjectiv, etwa = *نُشِيرٌ* sein.

xvii, 6 würde ich die Lesart *الذَّمَامُ* 'den elenden' der aufgenommenen *الذَّمَامُ* 'den (körperlich) Unansehnlichen' entschieden vorziehen.

xix, 15 lies *حَقَرٌ* *نَحَقَرُ* 'anzünden, schüren' Amrlq. 46, 15; Aus b. Ḥaḡar 16, 5; 'Antara, Mo. 32; Hudh. 92, 56; Ġamhara 167, 9.

xxii, 2 vielleicht *وَأَدَّبْتُ* 'habe erzogen, belehrt'.

xxii, 9 ist *لَيْلِيَّةٌ* 'letzte Nacht eines Monats' (s. Gauh. *نَحْرٌ*, wo noch andre Formen und ein Vers, der die Anwendung erklärt) ganz

¹ So wird auch Ibn Dor., *Isṭiṣṣāq* 130, 12 *الْجَانِبُ* zu lesen sein.

richtig. Die Frauen wählen diese gänzlich mondlose, dunkelste Nacht als Deckmittel حجاب gegen alle Späher. حبيزة hat schwerlich eine hier passende Bedeutung.

xx, 9 lies سَبَّحْتُهَا (Druckfehler).¹

xxix, 83 vielleicht المَكْتَم (Activ). Gauh. und Qāmūs haben أَكْتَمْتُ und كَمَمْتُ von der Dattelpalme. Die Entwicklungsstadien der Dattel werden als Thätigkeit des Baums oder der Frucht aufgefasst, vgl. Hariri, Durra 42 f. Doch hat Ibn Hišām 656, 5 sowohl WERTHEIMER'S Ausgabe wie unsere sehr gute Handschrift المَكْتَم. Und im 1. Stamm sicher كَمَ Achtal 242, 10 und مَكْموم Labid (Chalidi) 93.

In den Bemerkungen des Hg.s zu i, 8 (S. 2) ist das Reimwort الخويص zu lesen. Die meisten Verse, die hier und da aus diesem Gedicht des 'Adi b. Zaid citiert werden, haben allerdings Reimwörter im Genitiv, aber JRAS 1900, 360 sind auch solche im Acc. und Nom. Und auch ohne das verlangt das Metrum die Vocallosigkeit.

Die ziemlich spärlichen Scholien der beiden Handschriften bieten im Wortlaut und selbst inhaltlich manche Verschiedenheit. Auch in jeder einzelnen Handschrift sind sie heterogen und von ungleichem Werthe. Freilich helfen sie uns in sehr dankenswerther Weise zum Verständnis des Dichters, aber nicht selten sind sie oberflächlich und zuweilen ganz unrichtig. So wenn in, 33 die von den Banū Nabhān ausgesandten Jäger als Hunde aufgefasst werden, während Hunde doch erst im folgenden Verse als Begleiter der Jäger erscheinen. Oder wenn xx, 11 einfach in أَبَتْ حَقْرًا ein لَا ergänzt wird, sie wollte nichts als Scham, während natürlich mit BARTH zu übersetzen ist, sie weigerte sich aus Scham.

Die durchweg knappen Anmerkungen des Hg.s sind sehr willkommen. Ich hätte allerdings gern noch etwas mehr Erklärungen gehabt. Am liebsten wäre es mir gewesen, er hätte eine vollständige Uebersetzung gegeben. Freilich trägt ein Uebersetzer altarabischer Gedichte seine Haut zu Markt und kann sicher sein, dass er manche Fehler macht, die Andre leicht verbessern; das weiss ich genügend

¹ Einige wenige andere Druckfehler wird sich jeder Leser selbst verbessern.

aus eigener Erfahrung: aber diese einfachste Art, seine Auffassung jeder Stelle zu zeigen, ist doch die zweckmässigste.

Bei wenigen Versen nehme ich an BARTH's Erklärung Anstoss.

u, 25 ist m. E. النِّصْف nicht mit dem Scholion als Ortsname zu fassen. Ich übersetze: 'frage die (alle) Nizār, die ja viel mit mir gekämpft haben, um Billigkeit zwischen Heiss- und Kaltmachen (d. h. um ein unparteiisches Urtheil).¹ Achṭal 216, 9 ist نِصْف einfach 'Hälfte' wie eb. عَشْر 'Zehntel'.

u, 52 finde ich رُجِع nicht in der Bedeutung von حَلِيم passend. Der Scholiast denkt allerdings an Stellen wie Chansā 10, 12 und Achṭal 189, 8,¹ aber schon 'أبناء المِراج' Antara 7, 12 geht schwerlich auf diese Art von 'Schwerwiegen', und an unserer Stelle ist رُجِع عند اللقاء, beim kriegerischen Zusammenstoss schwer (auf den Feinden) lastend.² مَسَارِيعِ الى النَادِى bezeichnet im Gegensatz dazu das Verhalten gegen die Stammgenossen.

vii, 6 sind الحَمَازِيد trotz des Scholions Kameele wie Chansā 10, 10 und wohl auch Nabigha, ed. DRAKEH., Compl. pg. 46, 4 = Aḡḡād 37, 5 v. u. Denn v. 7 zeigt diese الحَمَازِيد im Wettlauf mit 'den schlanken an ihrer Seite'; das sind aber sicher die Rosse. Diese werden ja unbelastet an der Seite der Reitkameele geführt, bis man auf den Feind stösst. Die Lesart يَقْدُ, die nur auf Pferde passt, ist also in v. 6 falsch und mit der Var. نَجْرَ zu vertauschen. وَجَى kommt zwar meist vom Pferde vor, aber auch vom Kameel Ham. 402 v. 1 (wie auch vom Menschen A'sā in Lyall's Mo'allāqa-Ausg. S. 143 v. 2. [öfter citiert]).

xiv, 1 ist kein أَقْوَا, denn أَشْلَمَى würde ja auch nicht auf سَالِم reimen, da dem Worte das a des تَأْسِيسِ fehlt.

In der Anmerkung zu xiv, 13 (S. 26) wäre عَادَاهُمْ oder عَادَتْهُمْ für عَادُوهُمْ zu schreiben.

xiv, 27 möchte ich مَتَى 'in meiner Person' erklären; dann passte alles gut. Freilich habe ich keine genaue Parallele für eine solche Verwendung von مَن zur Hand (wie sonst wohl ب steht).

¹ Diese Stelle hat wohl Gauh. رَجِع im Auge.

xxiv, 20 scheint mir die Deutung, welche der Scholiast von غرور giebt, mit kleinem Höcker' richtig. Die Lexika bieten allerlei Ableitungen von غر in entsprechenden Bedeutungen. Ich erkläre die Schlussworte: 'so würde man sie nicht melken (sondern schlachten).'
— Was aber im Scholion für فحفنا عنها zu lesen, ist mir unklar. محفف عنها wäre ungrammatisch für محفف عنها.

xxix, 57 ist شقاشق nicht 'Gebrüll', sondern der Pl. von شقاشقة, der Blase, die dem Kameelhengst (قمر v. 56) bei der Brunst zum Maule heraushängt. هدر steht gerade auch vom Laut des brünstigen Kameels Asma'i, Farq 18, 15; Hudh. 279, 24; Ham. 193, 7 (wo der brünstige Mensch mit dem Kameele verglichen wird). Das Gebrüll, das Chizāna 4, 314, 1 ein نو شقاشق ausstösst, wird hier den شقاشق selbst zugeschrieben.

Unklar ist mir u. A. noch xxix, 95. Ich verstehe hier weder غدار, noch die Glosse سلف. Auch mit der Aenderung مدار käme man kaum zu einem passenden Sinn. So bleibt denn auch unsicher, wie عذوا auszusprechen ist (عذوا?).

Da der Umfang des Diwāns nicht gross ist, so kann ein Reimindex, der sonst keiner, nicht alphabetisch geordneten, Ausgabe arabischer Gedichtsammlungen fehlen sollte, entbehrt werden. — Die äussere Einrichtung des Werkes ist auch in Kleinigkeiten sehr zweckmässig, z. B. in der Anbringung der Ziffern als Columnentitel. Im Druck fallen einige j mit weit vom Corpus des Buchstaben entferntem Punct auf. Sonst ist Druck und Papier des altberühmten Namens 'Bailli' durchaus würdig.

Der Wiener Akademie sind wir dafür, dass sie das Erscheinen dieser trefflichen Ausgabe ermöglicht hat, zu grossem Dank verpflichtet. Es könnte allerdings befremden, dass das Werk des Berliner Gelehrten nicht von der Berliner Akademie unterstützt worden ist; aber wenn man weiss, dass ein so hervorragender Arabist und bewährter Lehrer wie Barth seit langen Jahren Professor ohne Gehalt ist, so kann man nur sagen, 'legt's zu dem Uebrigen'.

MUNKÁCSI BERNÁT. *Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben.* I. kötet. Magyar szójegyzék a bevezetéssel: *A kérdés története.* Irta —. Budapest, 1901. SS. VII, 672. 8*.

MUNKÁCSI untersucht „die arischen und kaukasischen Bestandteile in den finnisch-magyarischen Sprachen“, und zwar in dem vorliegenden ersten Bande diejenigen welche sich auch oder nur im Magyarischen finden; diejenigen welche sich nicht im Magyarischen, sondern nur in den verwandten Sprachen finden, sind einem andern Bande vorbehalten. Die lange Einleitung (117 S.) gibt eine geschichtliche Darstellung der Vorarbeiten, über die M.s eigene Arbeit dem Umfang und der Art nach weit hinausreicht. Es ist ein bisher mehr geahntes als erschautes Gebiet in das, und bis zu dessen Herzen, er eingedrungen ist. Der Kühnheit die hier nötig war, hat sich methodische Gründlichkeit zugesellt, und wiederum gesellt sich dem durch diese berechtigten Sicherheitsgefühl das für das grosse Ganze gilt, eine Bescheidenheit zu die in Bezug auf jedes Einzelne Berichtigungen anzunehmen bereit ist. Dieser erste Band mit seinen 400 Artikeln ist nächst dem vor zwei Jahrzehnten erschienenen BUDENZSchen Vergleichenden Wörterbuch der wichtigste Beitrag zu dem letzten der grossen magyarischen Wörterbücher, nämlich dem etymologischen, welches auf die schon veröffentlichten, das sprachgeschichtliche und das mundartliche, und das erst in Angriff genommene Grosse Wörterbuch folgen wird. Aber auch innerhalb der gesamten finnisch-magyarischen Sprachforschung nimmt M.s Werk einen hervorragenden Platz ein; und seine Bedeutung ist schliesslich eine noch allgemeinere, indem es sich auf zwei andere grosse und wichtige Sprachgruppen erstreckt, und auf die Geschichte der betreffenden Völker selbst, d. h. soweit es sich um deren Wohnsitze und Kultur handelt. Es sei ihm hier eine einseitige Belenchtung gewidmet, nämlich vom Standpunkt der kaukasischen Sprachwissenschaft aus.

S. 100 sagt M.: „Wir haben diese beiden Aufgaben [die Aufzeigung der arischen und die der kaukasischen Bestandteile der

finnisch-magyarischen Sprachen] miteinander verbunden; denn beide gehören den vorgeschichtlichen Zeiträumen unserer Sprachgeschichte an, und soviel sich auf dem heutigen Standpunkt der Forschung vermuten lässt, haben jene kaukasischen, bezugsweise heutzutage in den Kaukasusgehenden wohnenden Völker deren sprachlicher Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen bemerkbar ist, gewiss auch einen geschichtlich zusammenhängenden Kreis mit jenen arischen Stämmen gebildet von welchen der beträchtlichste Teil der arischen Bestandteile der finnisch-magyarischen Sprachen herkommen mag Es liegen bestimmte Spuren davon vor dass arische Bestandteile durch Vermittlung kaukasischer Völker zu den Finnen-magyaren gekommen sind, und ebenso von dem umgekehrten Fall. Aber nicht bloss über die Berührung zwischen Arisch und Kaukasisch hätte sich M. aussprechen sollen, sondern auch über die innere Lagerung von beidem, ob sie einander gleichartig ist oder nicht, ob wir $A + B$ oder $A + \beta$ vor uns haben. Der Ausdruck 'kaukasische Sprachen' deckte zunächst einen geographischen Begriff, von dem aber bald die uralaltaischen, semitischen und arischen Sprachen abgetrennt wurden. Nachdem noch FR. MÖLLER über die Verwandtschaft oder Nichtverwandtschaft zwischen sämtlichen kaukasischen Sprachen nicht sich zu entscheiden getraute, erachtet sie ERCKERT als „miteinander so innig verwandt dass sie Abkömmlinge einer in ihnen aufgegangenen (?) Ursprache zu sein scheinen.“ Ich glaube nicht dass hier das Wort 'innig' am Platz ist, und ich glaube auch nicht dass eine kaukasische Ursprache sich überhaupt erdenken lässt, wie das doch mit einer arischen der Fall ist; aber ich setze mich nicht in direkten Widerspruch zur ERCKERTSchen Behauptung. Die Sache ist die dass wir mit unsern bisherigen Benennungen und Vorstellungen nicht mehr auskommen; es sind Umtaufen und Umwertungen notwendig. Vor allem müssen wir uns von der Gewohnheit befreien die Verwandtschaft der Sprachen in einem festen Parallelismus mit der Verwandtschaft der Völker zu denken; wir haben ja längst beobachtet wieviel 'Entlehntes' überall zum 'Ererbten' hinzutritt, ja dass ganze Sprachen entlehnt werden können. Und wenn

unsere Blicke in vorgeschichtliche Zeiten zu dringen versuchen, wo wir die Reiser nicht mehr erkennen an welche die Sprachen gebunden sind, dann verschwimmen für uns auch Entlehtes und Ererbtes ineinander. Immer beginnen wir damit zwischen einzelnen Erscheinungen verschiedener Sprachen überhaupt eine Verwandtschaft festzustellen, deren bestimmte Form uns nicht sofort klar ist; aber wir dürfen auch nicht übersehen dass nicht jede Verwandtschaft für uns erkennbar zu sein braucht, dass wir somit, wenn wir von den Sprachen selbst reden wollen, nie beweisen können dass solche miteinander nicht verwandt sind. Borrs Versuch die kharthwelischen Sprachen der arischen Familie einzuordnen mag noch so verfehlt sein, bestehen hier nicht vielleicht mehr Uebereinstimmungen aus denen man auf eine Verwandtschaft zu schliessen vermöchte als zwischen dem Kharthwelischen und sagen wir z. B. dem Awarischen? Fassen wir aber jene als Ergebnisse einer späteren Berührung, was hindert uns eine solche nicht auch in dem zweiten Falle anzunehmen, statt einer Gemeinsamkeit des Ursprungs? Obwohl M. von den beiden Sprachkreisen redet (S. vi. 117), so tut er das kaum aus Vorsicht, er scheint sich die Ansicht ERCKERTS angeeignet zu haben. Denn er erklärt: wenn er zu einem magyarischen Wort ein Wort aus einer arischen oder kaukasischen Sprache vergleiche, so bedeute das keineswegs dass diese als die unmittelbare Quelle anzusehen sei, sie vertrete nur den ganzen Kreis. Und dass ihm die Verbreitung einheimischer Wörter innerhalb der kaukasischen Sprachen nicht etwa als Gegenstück zu der ausserordentlichen Verbreitung arabischer, persischer und türkischer auf diesem Gebiete vorschwebt, wird schon daraus offenbar dass er verschiedentlich auch gemeinkaukasische Wortbildungen ansetzt. In der Erwägung der kaukasischen Zusammenhänge geht er nun weit über die Bedürfnisse seines eigentlichen Zweckes hinaus, er widmet sich ihr mit besonderer Vorliebe, und die betreffenden Teile seines Buches verdienen vollauf von den Kaukasiologen beachtet zu werden. Als eigentliche Grundlage dient ihm dabei begreiflicherweise das ERCKERTSche Polyglottenwörterbuch, jene Sammlung von Wörtern aus 30 Sprachen oder Mundarten

für über 500 Bedeutungen, die uns noch dankenswerter sein würde wenn sie mit grösserer Sorgfalt ausgeführt wäre. M. hat sich keineswegs mit der Wiedergabe des hier Zusammenstehenden begnügt, er hat die Bezeichnungen verwandter Begriffe herangezogen und die lautlichen Verschiedenheiten der Wortformen durch möglichst zahlreiche Analogien zu begründen sich bemüht. Er hat auch andere Quellen benutzt; unter diesen vermisse ich aber den so reichhaltigen *Сборник материалов для описания особенностей и писменности Каказии*, von dem vor kurzem schon der 29. Band erschienen ist, und A. TSAGARELIS *Мингрельские Записки*, deren zweites Heft eine sehr ausführliche Darstellung des mingrelischen Lautsystems enthält, mit beständiger Vergleichung des Georgischen, freilich ohne den Gewinn eigentlicher ‚Lautgesetze‘. Gute Dienste würde auch TSIMSKOWA Wörterbuch geleistet haben, besonders der russisch-georgische Teil. Warum im Quellenverzeichnis S. 116 gerade nur der dritte Band von USLANS *Этимология Каказия* angeführt ist, errate ich nicht. Um es nun kurz zu sagen, so tritt uns eine über alle kaukasischen Sprachen sich erstreckende lexikalische Verwandtschaft, die schon ein flüchtiger Durchblick der ECKERTSchen Wörterverzeichnisse vermuten lässt, bei MUNKÁCSI in weiteren und festeren Umrissen entgegen; dass damit die Verwandtschaft schlechthin erwiesen sei, lounge ich: die südkaukasische Grammatik hat nur wenig mit der nordkaukasischen gemein, und hier ist Verschiedenheit der Ursprünge nicht unwahrscheinlich. M. hat eine ungeheure Menge von Tatsachen zu überblicken gehabt und daher aus einer zu fernen Höhe als dass nicht bei näherer Betrachtung sehr vieles in anderem Lichte erscheinen müsste. Ich begnüge mich mit ein paar Beispielen.

S. 453 stellt M. magy. *magas* ‚hoch‘ zum gleichbed. georg. *laf*. *mayali*,¹ mingr. *moyali* (das o ist sekundär). Man hatte sowohl jenes

¹ Das aus dem Georg. noch angeführte *maytal* ist Adverb. Bei ECKERT sind unter den Adjektiven recht verschiedene Ausdrücke zusammengeworfen, so S. 412 alt: georg. *mozul-cvulia* [lies -*bulia*; ist alt], *bateria* [ist eine Gelein]; 413 arm: mingr. *yaribi scorek* [ich bin arm]; 414 ‚billig‘: georg. *lop'ia* [ist billig], *lop'al* [lies -*al*; billig Adv.]; 417 ‚breit‘: georg. *part'ot* [lies *p'art'ot*; breit Adv.], ge-

wie dieses auf ein bekanntes arisches Wort: $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$ u. s. w. bezogen; M. erwähnt dies nicht einmal, mit Unrecht, da der eine Zusammenhang den andern nicht ausschliesst. Er scheint allerdings das Wort für ein echt kaukasisches zu halten, und zwar für dasselbe (-li ist sicherlich wortbildend) wie nd. *bozo* 'hoch', 'lang', thusch. *bozo* 'gross', dfehek. *bugud*, lak. *bəoxətul* 'hoch'. Aber in der thuschischen Form ist *b* Motionskonsonant; das Adjektiv lautet bald *d-oxo*, bald *w-oxo*, bald *j-oxo*, bald *b-oxo* und wäre somit kurzer Hand *oxo* zu schreiben. Das Tschetschenische, von dem ja das Thuschische nur eine Abzweigung ist, hat für 'gross' *oxzun* (aus diesem und der einen bestimmten Form *woxzun* ist bei Eackner *aekəkəŋ*, *vəqun* geworden). Auch das Substantiv zeigt diesen Wechsel des Anlauts, je nachdem es sich auf einen Mann, eine Frau, eine Sache, eine Mehrzahl bezieht: thusch. tschetsch. *d-oxol*, *d-oxzula*; *w-oxol*, *w-oxzula* u. s. w. Jedenfalls lautet das Wort für sich vokalisches an; ob, wenigstens beim Uebertritt in eine andere Sprache, ein Motionskonsonant fest mit einem solchen verwachsen oder umgekehrt dem stammhaften Konsonanten im Anlaut eines Adjektivs die Rolle eines Motionskonsonanten zugeeilt werden kann, bleibt zu untersuchen. Hierher gehört nun sicher auch tabass. *axur*, agul. *axaf* 'gross', sowie chürk. *ax*, *axil*, kait. akusch. *axil*, tsach. *axtuna* 'hoch'.¹ Vielleicht sind weiter anzuknüpfen: lak. *lay* 'hoch', *layi* 'lang', thusch. *layi* 'hoch' (*layol* 'Höhe'), artsch. *larirtut* 'hoch', *layotut* 'lang' (-*tut* ist hier eine häufige Adjektivendung), tschetsch. *lexin* 'hoch', *ičxin* 'lang'. Es müsste dann *l* als ein ursprünglicher Motionskonsonant angesehen werden, in welcher Rolle es einige Sprachen kennen; vgl. noch kür. *latu*,² tabass. *litu*,

idureb [lies -ud; breit Adv.], *gayleri* [lies *ganieri*]; 418 'dunkel': georg. *lilla* [ist warm] u. s. w.

¹ Eackner gibt auch ein abch. *al* 'hoch'. Aber das beruht offenbar nur auf der von Umlar Smo. Russ. I, 120 ausgesprochenen Vermutung, das abch. *al* 'regierender Fürst' habe ursprünglich die Bed. 'hoch', 'gross' gehabt, was sich aus der Vergleichung mit *ejhā* [mehr] und *karāk* [hoch] entnehmen lässt.

² Ich drücke die zusammengesetzten Laute, auch wenn sie in der georgischen und in anderer Schrift durch einfache Zeichen wiedergegeben werden, durch zusammengesetzte Zeichen aus; nur verkleinere ich dann immer das zweite.

lizu, *lizib*, bud. *dfchek*. *lazu* mit chürk. *kait*. akusch. *t'uwa*, kub. *it,ub-ziv*, and. *hat,a*, karat. *hat,ab* 'weiss'. Durch das Angeführte wird der Zusammenhang zwischen *mayali* und *boxo* sehr unwahrscheinlich gemacht.

S. 121 Anm. stellt M. zusammen kub. wark. *mat,a*, *mat,'a* und georg. *mt,xwari*, laf. *mt,xuri* 'Schaf'. In jenem, dem noch anzufügen sind akusch. chürk. *maza*, *kait. mat,a*, *mart,a*, tabass. *mart,(a)*, ist das *m*-stammhaft, in diesem ist es das Präfix des Partizips, welches ja zuweilen schwindet; z. B. georg. *p'rinweli* = *mp'rinweli* 'Vogel'. Bei Tšuxisow finde ich nicht einmal *mt,xwari*, sondern nur *t,xowari*, *t,xwari*, welches eigentlich 'lebend' bedeutet (*t,xowreba* 'leben'), ganz so wie *t,xoweli* 'lebend' und 'Tier'. Dass das Schaf schlechtweg als Tier bezeichnet worden ist, darf nicht Wunder nehmen; auch in rom. Mdd. gilt *bestia* für das Schaf. Uebrigens hat auch das Mingrelische das Wort ohne *m*: *ixuri*; so laf. *t,xuri* neben *m*.

In ähnlicher Weise hat M. S. 443 die erste Silbe von swan. *li-panal* 'fliegen' verkannt, welches er zu magy. *lepke* 'Schmetterling' vergleicht. Ein flüchtiger Blick in ERCKENS Buch musste ihn doch belehren dass jeder swanische Infinitiv mit *li* beginnt. Es ist abzutheilen: *li-pan-al*, und es liegt hier wohl derselbe Stamm vor wie in dem wesentlich gleichbed. *li-per*, *li-per-iel* und georg. *p'rena*. Auch das trifft nicht zu dass, wie M. in der Anm. behauptet, *-nal* hier die Endung ist; es ist dies vielmehr *-al*, wie in *li-br-al* 'sich waschen' (georg. *baná*), *li-wzir-al* 'raten' (georg. *wziroba*), *li-yr-al* 'singen' (georg. *myera*), *li-mbw-al* 'erzählen' (georg. *amboba*), und insbesondere in den von M. angeführten *li-t,wn-al* 'lachen' (georg. *t,ineba*) und *li-gn-al* 'stehen' [und 'stellen'], dessen Nebenform *lign* schon hätte aufklären sollen. Damit ist nicht gesagt dass das *n* nicht in letzterem und in andern Fällen sekundär wäre; man erwäge *l-g* 'er steht' gegenüber von *l-gan* 'er stand', *ad-gan-e* 'er stellte'. Vielleicht hat *n* ursprünglich faktitive Bedeutung, wie im georg. *a-dgen-s* 'er stellt' gegenüber von *dga-s* 'er steht'. Vgl. *li-gwra-n-al* '(sich) rollen' (georg. *gorwa*), *li-k'wet-un-al* 'bewegen' zu *li-k'wet-une* dass.

Ueberhaupt hat M. eine gar zu leichte Hand bei der Zerschneidung der Wörter, die ja eine gründliche Kenntnis der einzelnen Sprachen erheischt; so setzt er S. 489 georg. *na-t'eli* 'hell' statt *na-t'eli*, S. 620 laf. *χodā* 'Ochs' = **χor-dā* statt = **χori*, georg. *χari* (dem georg. *-ri* entspricht mingr. laf. *-dāi*, so auch mingr. *χodāi*; mingr. *geri* ist nicht = georg. *χari*, sondern = georg. *mgeli* — Емекерт hat russ. *оолаз* für *оолаз* verlesen) u. s. w.

Wenn auf ein Wort zwei Wörter einer und derselben andern Sprache bezogen werden, so heisst das so viel wie dass diese beiden miteinander zusammenhängen. Das ist aber ausgeschlossen bei abch. mingr. *kwata*, georg. *kwate* 'Ente' und georg. *k'at'ami*, mingr. *kot'omi* (so, nicht *kat'ami*, *kol'omi*) 'Huhn', 'Henne' (nicht 'Hahn'), welche von M. S. 298 zu magy. *goda* 'Wasserhuhn', *quwat* 'Wasserralle' verglichen werden. *Kwata* scheint eigentlich ein mingrelisches Wort zu sein; als georgisches und abchafisches finde ich es sonst nicht verzeichnet, die Ente heisst dort *ixei* und hier *papi* (oder *p'ap'i*, nach STANČEWSKI: *uauu*). Wahrscheinlich ist es nichts anderes als das arab. *batta* 'Ente' (welches im Georg. *bati* mit der Bed. 'Gans' fortlebt; daher thusch. *bād* dass., aber tschetsch. *bād* 'Ente'), im Anlaut durch den Entenschrei umgeändert, der wenigstens den Deutschen als *quack quack* erscheint. Dem Gackern oder Glucken der Henne aber entstammt *k'at'ami*. Jenes heisst georg. *kakaneba* (arm. *kakanel*, gr. *κακαέτις*, russ. *кочуна*, franz. *caqueter*, span. *cacarear* u. s. w.), welchem nd *kokot'*, chinal. *kukat*, 'Huhn' zunächst stehen; vgl. talysch. (iran.) *kak*, *kjak* dass. Für das zweite *k* findet sich nun auch *t* oder *d*, nicht in Folge von Dissimilation, sondern weil unmittelbar gehört, so russ. *квоукава*, poln. *gdakać*, rum. *codeodăci*, magy. *kotyogni*, *kotlani*, *kodăesolni*, franz. *cadaquer* u. s. w. Dazu gehören rutul. *kat*, tsach. *katje*, tscherk. (kab.) *ged* (aber in der abadf. Md. bedeutet *ketū* 'Hahn', und davon ist *keti-bis* 'Huhn' erst abgeleitet), abch. *kutē* 'Huhn'; vgl. neusyr. (urm.) *k'y't'e't'e* dass. u. a., auch lad. *cot*, *cod* = franz. *coq* 'Hahn'. Ferner, mit nicht ganz klaren Erweiterungen, swan. *k'at'al*, georg. *k'at'ami*. M. denkt bei der zweiten Hälfte von *k'at'ami* an ein Wort das 'Vater' bedeutet, und

das wäre für ‚Hahn‘ zulässig (so heisst ja in der That der Hahn im Georgischen *mamali* von *mama* ‚Vater‘); aber *ka'amí* bedeutet, wie gesagt, ‚Huhn‘. Aus dem Georgischen drang das Wort ins Thusehische und Tschetschenische ein.

Auch S. 285 vermengt M. die Namen zweier ganz verschiedenen Vögel, die ihrem Ruf entnommen sind, und sieht in ihnen die Abbilder eines Sanskritwortes welches ‚Vogel‘ i. A. bedeutet: kür. *k'way*, artsch. *quakk* [ein solches Wort steht nicht bei ERCKERT 1, 115, wohl aber artsch. *xoan* und gleich darauf als tschetsch. *ar-šin-qakk*, *qikk*, das Ergebnis irgend einer Verwirrung], georg. *qawai* ‚Rabe‘, tschetsch. *xožu*, thusch. *zauz* ‚Taube‘, lak. *χ'ε'agu* ‚Elster‘. Der Ruf der Taube ist *rukuku*, *kuku* (vgl. d. *gurren*, engl. *coo*); darauf gehen die beiden angeführten Wortformen, sowie and. *koxo*, abch. *heghw*, lak. *h'i* zurück; das ud. *gögär* stammt aus dem Tatarischen. Es kommen aber in den kaukasischen Sprachen auch dem Ansehen nach nicht lautmachende Namen der Taube vor, so chürk. *lawha*, kür. *luf* — awar. *mikxi*, swan. *mugw* — georg. (n) *tredi* u. a. Noch deutlicher ist der Ursprung jener kaukasischen Namen für ‚Rabe‘ (die sich bedeutend vermehren lassen) und ‚Elster‘; das wotj. *kwaka* ‚Krähe‘ und die zahlreichen tibetischen, nepalischen und indischen Wörter wie *kak*, *kwak* mit derselben Bedeutung, die M. anführt, drängten ja geradezu auf die richtige Erkenntnis hin.¹ Ich habe mich schon *Zeitschr. f. rom. Phil.* xv, 122 über die Abneigung gewundert welche bei den Sprachforschern gegen die natürlichste Herleitung von Vogelnamen, insbesondere für ‚Rabe‘ und ‚Krähe‘ besteht. Seither ist J. WINRELMERS treffliche Schrift ‚Naturlaute und Sprache‘ erschienen; aber seine Ausführungen haben nicht sehr gewirkt, sie werden selbst von KLUGE unter Kolkrabe, Krähe, Rabe, Wiedehopf u. s. w. schweigend abgelehnt.

S. 401 vergleicht M. zu magy. *kenyér* ‚Brot‘ eine Menge kaukasischer Formen, und zwar aus der kharthwelischen Gruppe drei, die gewiss miteinander nichts zu thun haben. 1. Laf. *giari* (*gyari*)

¹ So erweisen sich auch die Bedenken FR. MÜLLERS, *WZKM* xi, 266 wegen arn. *upaw* ‚Rabe‘, ‚Krähe‘ als unbegründet.

‚Brot‘, wozu die Nebenform *diari* (*djari*) und gleichbed. swan. *diar* (Gen. *diri*) hinzuzufügen sind, sowie mingr. *diara* ‚Schmaus‘,¹ da ja auch das laf. *giari* (die von ECKERT gegebenen Formen *gwjari*, *gwäri* flößen mir einiges Misstrauen ein²) die allgemeinere Bed. ‚Speise‘, ‚Nahrung‘ hat. 2. Mingr. laf. swan. *k'obali* (laf. auch *kouli*, *kuali*) ‚Brot‘. Nur im Mingr. scheint es der allgemeine Ausdruck für ‚Brot‘ zu sein, in den andern Sprachen eine besondere Art zu bezeichnen. Im Mingrelischen bedeutet *k'obali* auch ‚Weizen‘; man könnte hier an eine Uebertragung wie bei russ. *хлебъ*, span. *pan* u. s. w. denken, aber die weitere Verwandtschaft zeigt dass der Name dem Getreide ursprünglich zukam. Georg. (wohl veraltet) *χor-bali*, *χwarbali* bedeutet nur ‚Weizen‘ (bei STARČEWSKI ist auch mingr. *χorbali* ‚Weizen‘); es begegnet uns ohne die kharthwelische Erweiterung wieder in karat. *k'erw*, *kora*; and. *kör*, *kir* (*hir* bei ECKERT ist wohl Druckfehler), rutul. *kir*, ferner in kür. *χ'ül*, bud. dschek. *zul*, und vielleicht auch in swan. *kwet'en*, tscherk. (abadj.) *kuat,e*, *k'ot,e*, *kot*, (schaps.) *kuat,e*, (kab.) *god*, abch. *γuad* (STARČ.: *zōoc*) und in tschetsch. *ka*. Auch georg. *puri* hat die Bedeutungen ‚Brot‘ und ‚Weizen‘ (ECKERT führt aus der ingil. Md. nur *pur* für ‚Weizen‘ an); die letztere ist wiederum die ursprüngliche, denn an der Gleichheit mit gr. *πυρός* ‚Weizen‘, lit. *purai* Pl., lett. *pūri* ‚Winterweizen‘ lässt sich nicht zweifeln. Vielleicht verhält es sich ähnlich mit swan. *diar* ‚Brot‘ (s. oben), welches nach STARČEWSKI auch ‚Weizen‘ bedeutet; ist es etwa zunächst so viel wie ‚Weizenbrot‘ (vgl. *p'atwar* ‚Hirsensbrot‘ von *p'atw* ‚Hirse‘; *tšiwad* ‚Käsebrot‘), so lässt es sich mit georg. laf. *dika* ‚Weizen‘ vereinigen. Man vergleiche auch abch. *tša* ‚Brot‘ zu *tša* (so ECKERT) = *tšarad* ‚Weizen‘. Wenn ECKERT laf. *buthkudzi* als ‚Weizen‘ angibt, so hat er bei STARČEWSKI *amcnuw* mit dem darüber stehenden *uwaxa* ‚Biene‘ verwechselt; er verzeichnet *dika* als laf. Wort für ‚Roggen‘, ADJARIAN übersetzt es mit ‚blé‘. Auch bei TSUMSOW finde ich *dika* (*diga*) für ‚Bartweizen‘ (*triticum durum*) und für ‚Roggen‘, sowie für ein paar ganz andere Pflanzen.

¹ Vgl. georg. *puri* ‚Brot‘ und (alt) ‚Schmaus‘.

² Vgl. laf. *glöri*, *kneri* ‚Mehl‘.

Ein vierter georgischer Ausdruck für ‚Weizen‘ scheint doch erst der Brotbereitung entnommen zu sein, nämlich *ip'k'li*, falls es dasselbe ist wie *p'k'wili* (ECKERT hat auch *k'p'ili*), mingr. *k'wiri* ‚Mehl‘. 3. Mingr. *ot'komali* ‚Speise‘, *t'komua*, laf. *ot'kumu* (karat. *kamat'la*) ‚essen‘. M. teilt ab *ot'komali* und gelangt so zu einem mingr. *komali*; es ist abzuteilen *o-t'komali*, und das entspricht dem georg. *sa-t'meli* in Laut und Begriff, wie *t'komua* ‚essen‘, *t'kumunse* ‚er isst‘ = georg. *t'ama*, *st'ams* (das also nicht von arm. *d'amb* ‚Speise‘ herkommt); aus TSAGARELI M. J. II, 28. 66 entnehme ich noch zwei Beispiele von mingr. *t'k* = georg. *t'* : *t'kidi* = *mt'adi* ‚Maisbrot‘ (awar. *t'ed*, *t'ad*, lak. *t'at'*, abch. *t'a* ‚Brot‘), *t'kirili* = (*da*)-*t'irili* ‚verwundet‘. Man vergleiche hierzu mingr. *t'k* = georg. *t'* in *t'k'ini* = *t'wili* ‚gezeigt‘, *t'k'imi* = *t'emi* ‚mein‘ (ebd. S. 63). In allen diesen Fällen wird *k*, *k'* ursprünglich sein; aber in Bezug auf die in denen georg. *k* einem mingr. *sk'* oder *sk* entspricht, bin ich zweifelhaft. Hier scheint nämlich immer ein *w* oder *u* vor Vokal zu folgen oder gefolgt zu sein, sodass man an die Einschaltung eines Verbindungslautes, wie es z. B. das *k* zwischen *s* und *l* im Romanischen ist, denken dürfte; so *skwidi* (laf. auch *skit*) = *swidi* ‚sieben‘, *sk'a* (für **sk'wa*) = *swa* ‚Mitte‘, *usk'uri* (swan. *wisgu*) = *waili* ‚Apfel‘, *sk'wari* = *sweli* ‚Gemse‘, *sk'uami* = *mawenieri* ‚schön‘ u. a. (ebd. S. 31); möglicherweise verhält es sich mit mingr. *d'gw* = georg. *d'w* ähnlich: *mord'gwi* = *mard'wena* ‚recht‘ (: ‚link‘) (ebd. S. 29). Mit einem für das Kharthwelische (das Swanische ausgenommen) anzusetzenden **t'kam* (mingr. *o* für *a* ist sehr häufig) liessen sich von Verben die ‚essen‘ bedeuten, vereinigen: einerseits tscherk. (kab.) *šxe-n*, anderseits die schon von M. angeführten karat. *kam-at'la*, artsch. *kummu-s* (das Verhältnis zum Präs. *k'wjan*, Prät. *kunn-* bei ECKERT II, 56 ist nicht klar; I, 182 gibt er artsch. *kuën* ‚essen‘), lak. *kan-an*, awar. *koan-aze*, wozu noch and. *kim-ir* (STARČ.) und chinal. *kan-dawal* hinzuzufügen wären, während andere Formen wie *ukki* u. s. w. vorderhand ganz bei Seite zu lassen sind.

Nicht selten ist M. durch ECKERTS unrichtige oder angenaue Angabe irregeleitet worden. So wenn er S. 302 georg. *karawi* ‚Zelt‘

für eine Umstellung von *kawari* ‚Dach‘ hält; dies Wort gibt es gar nicht, aber *qawari* bedeutet ‚Schindel‘. Warum ERCKERT unter ‚Dach‘ nicht *ban* setzt, sondern *banis kawari* [‚Dachschindel‘], weiss ich nicht; M. hat dann, durch die Zeilentrennung verführt, das letzte Wort für sich genommen (so auch S. 487, wo er georg. *unagris* ‚Steigbügel‘ hat; bei ERCKERT steht *unagris awšanda*, und das zweite Wort allein bedeutet schon ‚Steigbügel‘, *unagris*: ‚des Sattels‘). M. stellt S. 324 magy. *hám* ‚Pferdegeschirr‘ zu awar. *h’ama* ‚Packsattel‘. Er hätte das was er *Nyolot. Közlem. xvii*, 95 f. über die Herkunft des magyarischen Wortes bemerkt hatte, nicht fallen zu lassen gebraucht. Im Awarischen bedeutet *h’ama* ‚Esel‘ (Gen. *h’amil*) und *h’amil hir* ‚Esellast‘. Daraus hat ERCKERT, der awar. *xhama* = *h’ama* ‚Esel‘ sehr wohl kennt (S. 59) unter ‚Packsattel‘ gemacht; *xhama*, *hif*² (S. 110). ERCKERT bietet ein georg. *gwat’it’a* ‚Frosch‘ dar; ich finde ein solches oder auch nur ein ähnliches Wort sonst nicht — sollte es aus russ. *квасука* verderbt sein? Jedenfalls wird man im ersten Teil nicht mit M. S. 311 abch. *kua* ‚Schildkröte‘ zu suchen haben,¹ sondern das Froschgequack. In andern Fällen hat die falsche Anführung nach ERCKERT keine weiteren Folgen, wie georg. *t’oli* für *t’oli* ‚Auge‘ (S. 122); *kat* für *kat’i* ‚Mann‘ (S. 356) u. s. w.

Auf die Erklärung magyarischer Wörter aus den kaukasischen Sprachen gehe ich nicht ein. Manche sind geradezu überraschend, z. B. *baglinca*, *pákelénc*, *pakeléncs*, *paklincs* ‚kleine Fliege‘, ‚Wanze‘, ‚Schafzecke‘ = georg. *baylind’a* (so, nicht mit ERCKERT *baglind’a*) ‚Wanze‘ (S. 148). Hingegen ist es mir sehr wenig wahrscheinlich dass zwischen magy. *légy* ‚Fliege‘ und den kaukasischen Wörtern dafür wie *t’ent’a*, *t’ut’*, *t’amt’a* u. s. w. irgend welche Verwandtschaft besteht (S. 439). Die letzteren haben offenbar ihren Ursprung in der Lautnachahmung, wie der Name der Tsetsefliege, und sind eben deswegen so verbreitet; auch die Uebereinstimmung zwischen den

¹ Uebrigens glaube ich gar nicht dass *kua* auf abchasisch ‚Schildkröte‘ bedeutet. SZANCHEWSKI gibt in diesem Sinne: *кыбрыска*, aber unmittelbar über *кыбрыска* steht bei ihm *кыбрыс*, und daneben *кыбрыс*; ERCKERTS Auge wird sich wieder einmal verirrt und *кыбрыс* für ‚Schildkröte‘ genommen haben, nur dass er *кыбрыс* schreibt.

Wörtern für ‚Floh‘ im ganzen kaukasischen Gebiet (*t₁'it*, *t₁'ika*, *t₁'qil* u. s. w.; vgl. georg. *thipi*, arm. *tiz*, engl. *tick* u. s. w. ‚Zecke‘) erklärt sich aus Lautsymbolik. Im magy. *légy* würde die ausdrucks- volle Wiederholung des Silbenanlauts ganz verloren gegangen sein. Hier und da liesse sich für den Fall dass überhaupt das magyarische Wort aus einer kaukasischen Sprache stammt, noch eine passendere als die von M. angeführte Form beibringen, so für magy. *csilla* ‚Meerzwiebel‘, ‚Rietgras‘ neben *t₁ala* ‚Rietgras‘ noch *t₁'ili* ‚Rohrkolben‘, ‚Igelskopf‘, ‚Knopfbirse‘, ‚Gliederbinse‘ u. a.

H. SCHUCHARDT.

Kleine Mittheilungen.

Die „Bhartṛhari“-Strophen des Pañcatantra. — Die unmittelbare Veranlassung zu der gegenwärtigen Notiz ist das Eintreffen der folgenden, mir bisher unbekannten Ausgabe der drei Śatakāni: „The Nitiśataka Śringāraśataka and Vairāgyaśataka of Bhartṛhari. Edited with Hindi and English Translation, copious critical and explanatory Notes; parallel Thoughts from numerous authors &c. &c. &c. by Purohit Gopi Nath, M. A., Vakil, Jeypore Durbar. Printed By [so!] Khemraj Shrikrishnadass Shri Venkateshwar Press Bombay, 1896.“

Diese Ausgabe bietet in ihren Anmerkungen manches Gute an sachlichen Bemerkungen und Nachweisungen von Parallelstellen. Sie ist die Erstlingsleistung eines „amateur editor“, wie sich S. 54 der Verfasser selbst nennt. Kritisch ist der Text bedeutungslos, weil er auf keinerlei handschriftlichem Material beruht.

In der „Preface“ wird der Nachweis versucht, dass Bhartṛhari, den der Verfasser für den Autor der drei Śatakāni hält,¹ um 50 oder 60 nach Chr. gelebt habe. Dieser Nachweis fusst zum Theil auf den

¹ S. 58 wird sogar behauptet: „It is therefore proved beyond controversy, that Bh. is the author of these Śatakas.“ Ich kann hier den ganzen Beweis nicht prüfen, der zum Theil auf der Tradition, zum Theil auf „Bhartṛhari-nirveda-nāṭakam by Hari-haropādhyāya“ und „Bhartṛhari's Streets (so!) Plays or Melodramas“ beruht. Ueberzeugen wird der Verfasser damit kaum einen Europäer. Sagt er doch selbst S. 23: „European scholars will no doubt laugh that I make much of these trifling plays. But I would beg permission to remark that the fact of their having survived so long must be a sufficient guarantee of their being founded on authenticated historic and real life. A lie cannot last long.“

im Pañcatantra enthaltenen Strophen des ‚Bhartḥari‘. Der Verfasser sagt nirgends, was er unter ‚Pañcatantra‘ versteht. Aus seinen Zitaten ist aber ersichtlich, dass er KIELHORN-BÖHLERS Ausgabe meint. Von den verschiedenen Recensionen des Werkes weiss er nichts; auch ist ihm unbekannt, dass bei Somadeva eine Pañcatantrafassung vorliegt, trotzdem er auf S. 30 als Parallele zu der von mir in dieser Zeitschrift Bd. xvi, p. 202 ff. behandelten Strophe स्वर्ग (so!) स्नायुवसा-वशेषमन्त्रिन die von mir ebenda herbeigezogene Stelle aus Somadevas Werk giebt (er zitiert: कथासरित्सागरे शक्तियशोलम्बके ४ तरङ्गे). Was auf diese Ausgabe dennoch unsere Aufmerksamkeit zieht, ist die Tabelle S. 25 ff., welche den Nachweis von ‚Bhartḥari-Strophen‘ in einer grossen Anzahl (43) anderer Werke enthält, die nach des Verfassers Ansicht aus den Śatakāni geschöpft haben.

Auf S. 28 unter N. 21 werden 21 Strophen (15 aus dem Nitiśataka, 5 aus dem Śrīgāraśataka und 1 aus dem Vairāgyaśataka) als im Pañcatantra enthalten bezeichnet.

Nun hat WEBER bereits¹ 15 Strophen aus den drei Śatakāni in KOSEGARTENS Pañcatantra-Text nachgewiesen. Da wir jetzt über die Textgeschichte des Pañcatantra einigermaßen unterrichtet sind und namentlich durch Somadeva, die Ausflüsse der Pahlavi-Uebersetzung, den ziemlich genau datierten Text Pūrpabbadras und die termini a quo und ad quem des sogenannten textus simplicior sichere chronologische Anhaltspunkte haben, so ist es vielleicht interessant, die von WEBER und Purohit Gopi Nath angeführten Strophen bezüglich ihres Vorkommens in den Pañcatantra-Texten zu prüfen und durch unser eigenes Material zu vervollständigen. Am einfachsten wird ihr Vorkommen durch die folgenden Tabellen erläutert. In diesen bezeichnet:

| | | |
|-------|--|--------------------|
| KOS. | KOSEGARTENS Text | } des Pañcatantra; |
| K-B. | KIELHORN-BÖHLERS Ausgabe | |
| H. | die von KOSEGARTEN so bezeichnete Hamburger Handschrift (+ bedeutet, dass die Strophe an entsprechender Stelle in H. vorhanden ist); | |
| SCHM. | SCHMIDTS Uebersetzung des ‚Textus ornatior‘; | |

¹ Variae Lectiones p. 13.

| | |
|--------------------------|--|
| Som. | Somadeva; |
| SP. | das südliche Pañcatantra (nach HABERLANDTS Ausgabe); |
| Syr. | die alte syrische Uebersetzung (BICKELLS deutschen Text); |
| Hil. | Hitopadesa (PETERSONS Ausgabe; nur dann zitiert, wenn die betreffenden Strophen noch in einem Pañcatantra-Text belegt sind); |
| Nit. | Nitiśataka |
| Śrīg. | Śrīgāśataka |
| Vair. | Vairāgyaśataka |
| } (VON BOHLENS AUSGABE). | |

Die erste Tabelle giebt die von WIESEN bezeichneten Strophen. Ein * vor dem Anfang bedeutet, dass die betreffende Strophe auch bei P. Gopi Nath aufgeführt ist. Die zweite Tabelle giebt die nur von Gopi Nath aufgeführten Strophen.

I.

| | Kor. | K-B. | H | SCHM. | Som. | SP. | Syr. | Hil. | Nit. | Śrīg. | Vair. |
|-----------------------|-------------|-----------|---|----------|------|--------|------|------------------|------|-------|-------|
| *जल्यन्ति सार्धमन्येन | I, 151 | I, 135 | + | I, 123 | — | — | — | — | — | 81 | — |
| मधु तिष्ठति वाचि | I, 202 | I, 188 cd | + | I, 162 | — | — | — | — | — | 82 | — |
| | + 203 a | + 189 ab | + | | | | | | | | |
| संमोहयन्ति मदयन्ति | I, 210 | — | — | — | — | — | — | — | — | 21 | — |
| *आवर्तः संशयानाम् | I, 204 | I, 191 | — | I, 163 | — | — | — | — | — | 76 | — |
| *संतप्रायसि | I, 289 | I, 250 | + | — | — | — | — | — | — | 57 | — |
| *सत्यानृता च | I, 473 | I, 425 | + | I, 448 | — | I, 158 | — | II, 166 | 39 | — | — |
| आरभ्यगुर्वी चयिगी | II, 38 | — | — | — | — | — | — | — | 50 | — | — |
| भपाशख्य करण्ड० | II, 88 | — | — | II, 169 | — | — | — | — | 82 | — | — |
| *दानं भोगो नाशम् | II, 159 | II, 151 | + | — | — | — | — | — | 35 | — | — |
| चेतं पदं शिरसि | III, 193 f. | IV, 77 | + | III, 177 | — | — | — | — | — | 75 | — |
| *गाधं संकुचितं | III, 195 | IV, 78 | + | III, 178 | — | — | — | — | — | 74 | — |
| *प्रारभ्यते न खलु | III, 255 | III, 177 | + | — | — | — | — | — | 73 | — | — |
| नामृतं न विषं | IV, 34 a | IV, 32 a | + | IV, 29 a | — | — | — | — | — | 75a | — |
| *स्त्रीमुद्रां मकर० | IV, 36 | IV, 34 | + | IV, 30 | — | — | — | — | — | 64 | — |
| वरं वनं व्याघ्रगजैः | V, 21 | V, 23 | + | Ha. K | — | — | — | SCHLÖ. I, 144 | — | — | 109 B |

II.

| | Kos. | K-B. | H | Schm. | Som. | SP. | Syr. | Hlt. | Nit. | Śrīg. | Valr. |
|----------------------|--------|--------|---|--------------------|------|--------|------|-------|------------|-------|-------|
| परिवर्तिनि संसारे | i, 33 | i, 27 | + | i, 17 ¹ | — | — | — | — | 24 | — | — |
| दौर्मन्त्र्यानुपतिर् | i, 185 | i, 169 | + | i, 146 | — | — | — | — | 34 | — | — |
| मत्तैमकुम्भपरिणा० | i, 224 | — | — | i, 220 | — | — | — | — | WEBER A 29 | — | — |
| यजभुजङ्गमयोरपि | ii, 20 | ii, 19 | + | ii, 15 | — | ii, 5 | — | i, 38 | 87 | — | — |
| तानीन्द्रियाण्य० | — | v, 26 | + | ii, 81 | — | ii, 35 | — | i, 97 | Suppl. 5 | — | — |

P. Gopi Nath bezeichnet ausser diesen und den vom Unterzeichneten WZKM. Bd. xvi, p. 202 behandelten Strophen noch die folgenden als im Pañcatantra enthalten:

Pag. 41, N. 41 यस्यास्ति वित्तं . . 'The śloka is also found in the *Panchatantra* (पंचतन्त्रम्).'

Pag. 53, N. 53 दुर्जनः परिहर्तव्यो; der Hinweis auf das Pañc. befindet sich nicht unter dem Texte, sondern nur in der Liste S. 28.

Pag. 57, N. 57 न कश्चिच्छब्दकोपानाम् 'Quoted . . . under the *Panchatantra* (पंचतन्त्र) in the *Subhāshitāvalī* (सुभाषितावलि) २७९९). The stanza is found in the *Panchatantra*.'

Pag. 63, N. 63 विपत्ति धैर्यम्, aufgeführt Liste S. 28.

Leider fügt der Verfasser nicht bei, in welchem Pañcatantra-Texte er diese Strophen gefunden hat. In den mir zugänglichen gedruckten wie handschriftlichen Fassungen sind sie jedenfalls nicht enthalten. Immerhin ist es bemerkenswert, dass die Strophe 53 दुर्जनः परिहर्तव्यो sich — wie Gopi Nath nachweist — bei Somadeva (कथासरित्सागरे शक्तिचशोबनचके पतरने, d. i. LXII, 154) findet, und zwar in der Form दुर्जने कृष्णसर्पे च कुतो विद्यासतः सुखम्. Dies ist allerdings wohl unsere Strophe, und bemerkenswert ist, dass sie bei Somadeva unmittelbar hinter dem Schluss des 4. Buches des Pañcatantra auftritt, das mit śl 153 endet. Sollte der Verfasser also in

¹ Nur in K und einem Nachtrag am Rande von A.

der That hier stillschweigend nach einer uns unbekannten Fassung des Pañcatantra zitieren?

Diese Vermutung erhält eine Stütze durch den Umstand, dass Gopi Nath seine Strophe Nitiś. 106 (BOHLEN 75) कदर्थितस्त्रापि als im Pañcatantra vorkommend bezeichnet (wieder ohne irgend welche nähere Angabe). Diese Strophe findet sich weder im „textus simplicior“, noch bei SCHMIDT und in den vier Hss. des Ornator, die ich eingesehen habe (darunter die beiden ältesten aus dem Deccan College), dagegen aber bei KOSEGARTEN, t. orn. I, 62, SP I, 30 (Hit. n, 61) und in der alten syr. Uebersetzung p. 6, 17. Die Sanskrit-Strophe lautet:

कदर्थितस्त्रापि हि धैर्यवृत्तेन शक्यते धैर्यगुणः प्रमायुंम् ।

अधोमुखस्त्रापि कृतस्त्र वहेनाधः शिखा याति कदाचिदेव ॥

Syr.: „Sehet da einen Strebsamen, der, wie sehr er auch in Geringschätzung und Dürftigkeit gerathen ist, doch nie sein Geschlecht und seine Art verleugnen kann, gleich einem brennenden Holze, welches, wie sehr man auch seine Spitze nach unten wendet, doch nicht umhin kann seinen Glanz aufwärts strahlen zu lassen.“

Ausser dieser einen Strophe finden sich alle dem „Pañcatantra“ und „Bhārtrhari“ gemeinsamen Strophen erst in späteren Texten. Die eben besprochene, in der syr. Uebersetzung enthaltene Strophe dagegen bestätigt mein in dieser Zeitschrift S. xvi, 205 unter 3 gefundenes Resultat, denn sie findet sich in allen Hss. v. BOHLENS und WERNERS, gehört also zum Grundstock des Nitiśataka.

Die beiden Strophen des Vairāgyaśataka, v. BOHLEN 74 und 75, sind wohl sicher gleichfalls dem Pañcatantra entlehnt. Die Ed. Sam. hat sie als 71 und 70, Rog. als 72 und 71, v. BOHLENS Hs. A als 71 und 70. Dagegen fehlt in v. BOHLENS Hs. B die erste, und in WERNERS Hs. B fehlen beide. Sie sind also wohl erst spät in den Text des Vairāgyaśataka gekommen und gestatten keinen Schluss auf die Composition dieses Buches.

Ausser den oben angeführten Strophen enthält eine hs. Liste Herrn Prof. LUEHMANNs, die mir vorliegt, noch diese Nachweise:

| | |
|-----------------------|---|
| Nit. 41 = SP. II, 87. | } fehlen in allen anderen Fassungen des Pañcatantra. |
| " 51 = " II, 78. | |
| " 64 = " I, 44. | |

Ich selbst habe alle in von BOULEX'S Ausgabe und bei SCHIEPKER-WEHER, Varr. Lectiones vorkommenden Strophen mit meinem eigenen alphabetischen Verzeichnis sämtlicher Pañcatantra-Strophen verglichen und kann auf Grund desselben noch folgende Nachlese bieten:

| | Kos. | K-B. H | SCHM. | Som. | SP. | Syr. | Hil. | Nit. | Śrng. | Vair. |
|----------------------|--------------------|--------------------|----------------------------|--------------------|-----|------|--------|---------------|---|-----------------|
| अधिगतपरमाथान् | — | — | I, 91 (Kos. etc. I, 71) | — | — | — | — | 14 | — | — |
| यत्नादपि कः पश्येत् | I, 458 | I, 408 | + | I, 398 | — | — | 28, 14 | — | SCHIEPKER p. 12, 1. 14 | — |
| मानमुद्धतां पुमां | — | — | — | II, 83, 84 | — | — | — | B29ab | — | — |
| | | | | | | | | (WEHER p. 23) | | |
| वरमहिमुखे | — | — | — | II, 88 | — | — | 41, 44 | — | SCHIEPKER p. 7, 1. 11 v. u. | — |
| वरं पर्वतदुर्गेषु | — | — | — | II, 90 | — | — | — | 11 | — | — |
| संपत्सु महतां चित्तं | — | — | — | II, 152 | — | — | — | 56 | — | — |
| एकाकी गृहसंयुक्तः | v, 14 ¹ | v, 15 ¹ | + | v, 11 ¹ | — | — | — | — | — | 90 ¹ |
| अथ निजः परो वेति | — | v, 38 | — | unr Ha. K. | — | — | — | I, 35 | SCHIEPKER, p. 6, 1. 14 Gal. Niti, 35 | — |

Ich habe diese Parallelstellen nur der Vollständigkeit wegen gegeben. Keine einzige von ihnen gestattet einen Schluss auf Bhartḥari's Autorschaft der Śatakani. Einen solchen Schluss gestattet dagegen die Strophe Śrng. 69 ed. BOULEX, die in allen Ausgaben und Has. steht, also dem Grundstock des Werkchens angehört. Sie fordert auf, nicht draussen nach Reichtum zu jagen, sondern nach Hause zu gehen und die jungen Gattinnen zu geniessen, so lange das Alter ihre Anmut noch nicht zerstört hat. Diese Strophe beginnt mit dem Vokativ राजन्. Das ist sehr seltsam; denn ein draussen nach Schätzen jagender König kann nur in irgend einem ganz besonderen Zusammenhange gedacht werden. Keinesfalls ist er typisch. Typisch ist in solchem Falle in der indischen Lyrik der Kaufmann.

¹ Zwei verschiedene Recensionen derselben Strophe.

Aus dieser einfachen Betrachtung aber ergibt sich, dass unsere Strophe aus dem Zusammenhange gerissen, also einem anderen Werke entlehnt ist.

Dübeln, April 1902.

JOHANNES HERTEL.

Armen. -k' als Pluralzeichen. — Die von BRUGMANN, *Grundr.* I, 2, 660 § 313 angedeutete Gleichheit des arm. -k' im Nom. Pl., im Instr. Pl., in der 1. P. Pl. und in der 2. P. Pl. kann nur dann bestehen wenn es ein reines Pluralzeichen ist, das an eine Singularform antritt. Als solches zeigt es sich in drei Fällen unmittelbar:

| | |
|-------------------------------|----------------------------------|
| <i>mard</i> ,der Mensch' | <i>mard-k'</i> ,die Menschen' |
| <i>mard-ow</i> ,durch den M.' | <i>mard-ow-k'</i> ,durch die M.' |
| <i>gere-m</i> ,ich nehme' | <i>gere-m-k'</i> ,wir nehmen.' |

Zu *gere-s* ,du nimmst' stellt sich allerdings *gerē-k'* ,ihr nehmt' nicht in entsprechender Weise, oder wäre es möglich *gerē-k'* aus *gere-s* + *-k'* zu erklären? Dürfte man auf ein **gere-si* zurückgehen? Sonst würde Angleichung der 2. P. an die 1. P. anzunehmen sein. In andern Zeiten bereitet auch die 1. P. Schwierigkeit: *han-a-k'* ,wir zogen': *han-i* ,ich zog' (*han-i-k'*, *han-ē-k'* ,ihr zogt': *han-e-r* ,du zogst'). Eine solche Ableitung des verbalen Plurals vom Singular herrscht im Kharthwelischen, z. B.:

| | |
|-----------------------------------|------------------------|
| georg. <i>w-a-bam</i> ,ich binde' | swan. <i>χ-w-a-bem</i> |
| <i>a-bam</i> ,du bindest' | <i>χ-a-bem</i> |
| <i>w-a-bam-t'</i> ,wir binden' | <i>χ-w-a-bem-d</i> |
| <i>a-bam-t'</i> ,ihr bindet' | <i>χ-a-bem-d</i> |

Wir begegnen nun im Kharthwelischen ein dem arm. -k' auch ausserlich entsprechendes Pluralzeichen, nämlich *-q*, *-qe*, *-χ*, welches aber nur der 2. und 3. P. dient, im Georgischen nur dem dativischen Objekt, im Swanischen auch dem Subjekt, z. B. ingil. *ma-g-ta-q* ,er gab euch', altgeorg. *h-k'on-da-qe* ,er war ihnen', swan. *χ-a-bem-χ* ,sie binden', a-t-be-χ ,sie banden'. Näher habe ich dies besprochen *Ueber den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen* S. 41 u. s. w. und *Mélanges Ch. de Harlez* S. 278—280.

Wie in den Lanten, so mag das Armenische auch in den Formen vom Kharthwelischen beeinflusst worden sein, in den äusseren wie in den inneren; was diese anlangt, so erinnert das armenische Verhältniss zwischen Nominativ und Akkusativ, sowie das zwischen Genetiv und Dativ sehr an das Kharthwelische, und von der allgemein kaukasischen Passivität des Transitive scheinen sich auch im Armenischen Spuren vorzufinden. In umgekehrtem Sinne hat sich ja ebenfalls manche Wirkung vollzogen. In meiner Schrift *Ueber das Georgische* S. 14 machte ich auf einen bisher nicht erwähnten georgischen Kasus aufmerksam, eine Art Instrumental auf *-iw*, der sich nur von gewissen Wörtern erhalten hat. Ich habe seither erkannt dass dieses *-iw* die Endung des arm. Instrumentals von *i*-Stämmen ist; man vergleiche z. B. georg. *szwa-p'r-iw* = arm. *tarber kerp-iw* 'auf andere Weise'.

H. SCHUCHARDT.

սփափ und *أثر*. — Gehört armenisch *սփափ* 'dry cow's dung' etymologisch nicht zu *սփռի* 'verbrennen' und neupersisch *آثر* 'Feuer'? Denselben Bedeutungswandel, der auf die vom Feuer und vom Dünger ausgehende 'Wärme' als Tertium comparationis zurückführt, beobachten wir in arabisch *بَعْر* 'Kameel-, Schafmist' (davon *بَعِير* 'Kameele, das mistende Vieh' *زَعَرٌ بَعِيرٌ* 'neben hebr. *צֶפֶר* und syr. *ܥܡܝܐ* 'Vieh' überhaupt) und in hebr. *צֶפֶר* 'verbrennen'.

Arabisch ترک. — Die Wurzel heisst nicht bloss 'verlassen, lassen', sondern auch 'legen' vgl. Dozy s. v. Analogien bieten neup. *کذاشتن* und türk. *قومتق*.

In der semitischen Wurzel *ḥr'* (*قرأ حرا*) finden wir die Bedeutungen 'rufen, nennen, lesen', ebenso nebeneinander, wie im neupers. *خواندن*, im armen. *կարդալ* (classisch armenisch 'lesen' wohl = *սփռալ*) und im osman. *او قومتق*.

Einige vorläufige Berichtigungen zu HERMANS VAMBERY, *Altosmanische Sprachstudien*, Leiden 1901.

Zu S. 11. Neupers. همه, 'all' ist und bleibt persisch und geht nicht auf altosmanisches *qamu* zurück. S. HOHN, *Neupersische Etymologie*.

S. 141. 'Niesen' heisst auf osmanisch اقصرمتی und nicht *añsirmaq*.

S. 185. قی *qaj* (*itmek*) 'sich erbrechen' — قی ist doch arabisch!

S. 193. کورکور *körükör* 'blind und taub' ist doch nichts anderes als neupers. کور, 'blind' + و, 'und' + کر, 'taub'!

S. 196. مَزْمَتْ *mazkit* Moschee, von arabisch *mestid*, eine 'Türkisierung' dieses Wortes, die heute ganz unbekannt ist. — Das Armenische hat das Wort in der Form ՄՀԻՔ *mzkif*. V. BEDROSSIAN S. V.

S. 211. طومار *tomar*, Rolle, Papierrolle, Brief ist von neuosman. *tomar* 'langer Stock mit rundem Kopfe' wohl zu trennen! Ersteres ist doch *тома́ров*!

MAXIMILIAN BITTNER.

Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie.¹

Von

I. Goldsiher.

I.

Gleichwie sich aus der alten Kāfija das Higā'-Gedicht herausgebildet hat, sind auch die rhythmischen Sag'-Sprüche, in denen bei den alten Arabern die Todtenklage (nijāha) zum Ausdruck kam, gleichsam die primitiven Keime des Entwicklungsproductes, das im System der poetischen Litteratur der Araber als Martija seine Stelle hat.² Die alte Nijāha trägt noch nicht den Charakter poetischer Bethätigung. Sie wird nicht durch Dichter besorgt, sondern ist erst lediglich die Uebung einer religiösen Pflicht (luctus religio), die zunächst im Kreise der Angehörigen des Verstorbenen ausgeführt wird.³ Der Verstorbene hat ein Anrecht auf diese Leistung der Ueberlebenden, sowie auf alle anderen Bräuche der Bestattung;⁴ ihre Unterlassung ist, gleichwie die der Blutrache, die Verletzung einer Pflicht, die man dem Todten schuldet. Ihn ohne Todtenklage der Erde überlassen galt als beleidigend und entehrend.⁵ Wir besitzen

¹ Der VI. Section des XIII. internationalen Orientalistencongresses vorgelegt, 4. Sept. 1902.

² WELLHAUSEN, Heidenthum 160, *Abhandlungen zur arab. Phil.* I 76 f.

³ JACOB, *Beduinensitten* 140. Die Frau hält den nawāb على جيمها in der interessanten Stelle Ag. xx 100, 19.

⁴ Von der richtigen Erfüllung dieser Bräuche benutzte man den Ausdruck أَصْلَحَ, s. die Note NÖLDEKENS zu *Delectus vet. carmin. arab.* 51, 7.

⁵ 'Ant. 7, 19; Hud. 158, 3 غدرناهم ولا نرتى عليهم. Vgl. *Muh. Stad.* I 280.

Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl. XVI. Bd.

ein Beispiel dafür, dass zwei Freunde (Durejd b. al-Šimma und Mu'awija b. 'Amr von den B. Šarid) ein eidliches Bündniss darauf schlossen (تَحَالَفًا وَتَوَاتُقًا), dass der Ueberlebende dem anderen die Ehre der Todtenklage erweisen werde und dies Bündniss wird in eine Reihe gestellt, mit der Pflicht der Blutrache, welche dieselben Freunde für einander übernahmen.¹ Durch das Institut des Hilf werden also in diesem Falle specielle Attribute der Blutsverwandschaft auf Stammfremde übertragen.

Sehr früh nimmt die Todtenklage auch entwickeltere poetische Formen an. Man nimmt für die Nijāḥa die Mitwirkung der Dichter in Anspruch.² Aus den Sağ'-Rufen werden zunächst kurze metrische Sprüche von wenigen Zeilen,³ zuweilen auch längere Regez-Lieder,⁴ aus denen sich dann stufenweise die ausgebildete Martija in der metrischen Mannigfaltigkeit und Kunstform der Kašiden-Gedichte entwickelt. Dasselbe gilt auch vom musikalischen Element der Todtenklage. Die einfachen volksthümlichen Melodien der Klagefrauen werden durch Gesangkünstler zum Tranergesang entwickelt,

Die Unterlassung der Todtenklage gilt als Beweis dafür, dass der Verstorbene ein *laim* war. In einem Verse der Banū Hilāl-Episode *Kiṣṣat al-barzacha* 8, 16:

ويعيشي بخيل الطبع ما له ماح وان مات ما تنعيه ربات الشواط

Bei den Römern war die Entziehung der Todtenklage die Folge der schwersten Criminalstrafen; MOHMSEN, *Römisches Strafrecht* 389, Anm. 8.

¹ Ag. ix 14 oben.

² In der modernen Todtenklage in Syrien, deren Wesen uns zuerst durch die Mittheilungen WETTERSTEDTS bekannt geworden ist, werden von den Kawwāla-Frauen metrische und gereimte Dichtungen, die sie für solche Anlässe in Vorrath haben, vortragen. *Zeitschr. für Ethnologie* v 297. Neuerdings haben wir sehr interessante volksthümliche Todtenklagentexte erhalten von DALMAN, *Palästinischer Dialect* (Leipzig 1901) 316 ff.; und ENNO LATTMANN (das letztere Werk ist bei Drucklegung gegenwärtiger Abhandlung noch unter der Presse). Der vortreffliche ägyptische Gelehrte ARNEO ZUKI hat in einem beim Orientalistencongress in London (1892) gehaltenen, in seinem Reisewerke (*Al-sefer ilā-l-mu'tamar* 2. Aufl., Būlāk 1894) 475 ff. gedruckten Vortrage die Veröffentlichung einer Sammlung moderner Todtenklagen in Aussicht gestellt; er hat jedoch dies Vorhaben bisher nicht ausgeführt.

³ z. B. Hud. (WELLSHAUSEN) p. 47, 19. Ued al-gāba iv 172.

⁴ z. B. Lebid (HUBER-BROCKELMANN) *Fragm. ix* 12, 14.

den sie bei Trauerversammlungen (ma'âtîm) vortragen,¹ wobei sie von der Gesellschaft durch einen Vorhang getrennt sind.²

Durch das Vorhandensein dieser höheren Entwicklungsformen wird jedoch die Uebung der einfachen unmetrischen Sağ'-Klagen nicht völlig beseitigt.³ Diese dienen immerfort — wenn auch nur zum Schein — dem unmittelbaren Ausdruck des überwältigenden Gefühls und bleiben ein Bedürfniss auch neben dem Trauergedichte, das ja in der Regel Product der Ueberlegung und künstlerischen Arbeit ist und darum die Stelle der primitiven Todtenklage nicht ebenbürtig vertreten kann. Der Unterschied zwischen نق und نق bietet sich bei der Betrachtung dieser beiden Arten der Todtenklage als Parallele dar.⁴

Aus den in der Litteratur erhaltenen alten Sağ'-Klagen können wir uns eine annähernde Vorstellung vom Charakter der alten Nijāḥa-Rufe der Araber bilden. Wir möchten nur auf einige Proben hinweisen:

1. Zunächst gewährt der Trauerruf, den die Mutter des Ta'abbata šarran, eine Frau von den Banu-l-Ḳajḡ b. Ġasr, über den Tod ihres Sohnes erhob, eine Vorstellung von der Form der alten Sağ'-Nijāḥa. Er ist mitgetheilt im Hudejliten-Diwān ed. WELLHAUSEN 47, ganz unten (9 Glieder) 'ليس بؤمئيل' $\text{وا بناءة وا بن الليل}$. Beachtenswerth ist dabei die in solchen Trauerrufen und auch in den alten Marāṭi hervortretende Eigenthümlichkeit, die negativen Eigenschaften des Betrauerten zu preisen („du warst nicht . . .“).⁵

2. Aus heidnischer Zeit ist ferner der Trauerruf des Zuhejr b. Ġadīma über die Ermordung seines Sohnes Šās (Ag. x, 10): شاس

¹ Der nachmals berühmte Ibn Surojḡ begann seine musikalische Laufbahn als professioneller Klagenlänger, Ag. i 99, 18 wo auch einige Daten über den Einfluss der Gesangs-künstler auf die Todtenklage zu finden sind.

² Ein wichtiges Beispiel Ag. ii 129 (Garīd).

³ Vgl. $\text{كما سيجعت النوائم بالمراثي}$ (mittlere Omajjadenzeit) Ag. vi 27, 19 = Pseudo-Ġāhiz, Maḥāsin 237, 4.

⁴ Siehe BRONX in der ZDPV. vi 184.

⁵ Vgl. Abhandl. zur arab. Philol. i 77, Anm. 4.

وما شاس' والباس وما الباس' لولا مَقْتُل شاس' لم يَكُنْ بَيْنَنَا بَاسٌ Typisch ist hier das in Trauerrufen überaus häufig wiederkehrende admirative وما (Sure 69, 1);¹ die Vorliebe für die Anwendung desselben ist dann auch in die Martija-Poesie übergegangen.²

3. Trauerruf des 'Abbās b. 'Abd al-Muttalib über seinen Sohn Kutām (Ibn Rosteh ed. DE GORJE, 201, 3): يَا شَبِيهَ ذِي: يَا قُتْمَ يَا قُتْمَ الْكَرْمِ وَذِي الْأَثْبِ الْأَشْمِ.

4. Nach dem Tode des Propheten klagt Fâtima: (B. Magâzi no. 85, Ende):

يَا أَبْتَاةَ مِنْ رَقَمَ مَا أَرْنَاةَ
يَا أَبْتَاةَ أَحَابَ رَبِّيَا ذَمَاةَ
يَا أَبْتَاةَ (مِنْ) جَمَّةَ الْقُرْدُوسِ مَأْوَاةَ
يَا أَبْتَاةَ إِلَى جَبْرِيلَ نُنْعَاةَ³

5. Der bei Ibn Hišām 699, 2 in erweiterter Form (aber ohne Wiederholung des 1. Gliedes) gegebene Trauerruf der Mutter des Sa'd b. Mu'ād scheint in ursprünglicherer Fassung in dem Usd al-gāba n, 298 mitgetheilten Text erhalten zu sein:

وَيْلٌ لَمْ سَعْدٍ سَعْدًا بَرَاءَةً وَنَجْدًا
وَيْلٌ لَمْ سَعْدٍ سَعْدًا صِرَامَةً وَجَدًا

6. Wie uns diese letztere Nijāḥa bereits den Uebergang der unmetrischen Todtenklage zu einem festen metrischen Rhythmus veranschaulicht, so tritt uns diese Erscheinung auch in der Todten-

¹ Vgl. NÖLDEKE, 'Zur Grammatik des klassischen Arabisch' 61.

² Ag. x 65, 16; xxi 192, 12; Hud. 90, 10; Hud. WELLMACHEN 47, 16; Sawā'ir ed. Bejrūt i 146, 10; Ġamhara 133 v. 13 (= Chiz. ad. iv 374, 5 v. u. أَخِي مَا أَخِي) Muht. 28 ult. Tehr. Ham. 422 ult. (مَقْتِيلٌ مَا قَتِيلُ الْمَرِّ). In diesem Sinne wird auch in einem Fragment von 'Uḥajd-Allāh ibn Kaḥs al-Raḥajjāt (ed. RHODOGHANAKIS, Anhang nr. xviii) die richtige La. sein: رَقِيَّةَ مَا رَقِيَّةَ.

³ Dieser Zusatz in der bei Ṭabarānī und Dārimī, al-Mu'ḡam al-ṣaḡīr (lith. Dehli 1312) 224 überlieferten Version; Kaṣṭallānī vi 527 bringt ihn aus diesen citirend als letzte Zeile.

⁴ Fehlt bei Ṭabarānī.

⁵ Ṭabarānī انْعَاةَ.

klage entgegen, die der Chalif Mu'awija schon bei Lebzeiten¹ von seiner Gemahlin Fächita² anstimmen lässt:³

أَلَا أَبْكِيهِ أَلَا أَبْكِيهِ أَلَا كَلَّ الْفَتَى فِيهِ

Im Hezeg-Rhythmus, der neben dem Regez die früheste Disciplinirung des Sağ⁴ darstellt, formte sich ganz unbeabsichtigt die Sağ'-Todtenklage.⁴ Das Hezeg ist eine beliebte Form der alten Volksdichtung. Wir kennen auch einige Brautgesänge aus Medina in diesem Metrum.⁵

II.

Wie bei den oben angeführten Beispielen bereits angedeutet wurde, bewahrt die Trauer-Ḳaṣīda auch in ihrer entwickelten Ausbildung manche formale und materielle Eigenthümlichkeit der Urformen, aus denen sie herausgewachsen ist: der Sağ'-Rufe.

Am augenfälligsten ist die für die Ḳaṣīda ebenso wie die Nijāḡa charakteristische, ihrem Ursprunge nach auf leidenschaftliche

¹ Martija bei Lebzeiten Ag. xxi 146, 20.

² Bint Karaza, vgl. Mu'ammarūn 91, 5 v. u. und Note dazu.

³ Kāmil 784 ult.

⁴ Vgl. den alten Trauergesang des Du-l-Iḡba' um seinen Stamm. Ag. iii 10.

⁵ Uṣd al-ḡāba v 623 wird beim Brautgang von den Mädchen folgendes Lied gesungen:

أَمِينَاكُمْ أَمِينَاكُمْ فَحَيُّوْنَا تُحْيِيكُمْ
لَوْلَا الذَّهَبُ الْاَجْرُ مَا خَلَّتْ بِوَادِيكُمْ

Der Prophet setzt spöttisch noch folgende Zeile hinzu:

لَوْلَا الْخَنَاطَةُ السَّمَرُ * مَا سَمِعَ نَذَارِيكُمْ

Ein anderes ähnliches Lied, Ibn al-Fakīh 53, 18 ff.:

تُعْتَنِينَ تَعْتَنِينَ فَلْيَلْهُمُ خَلْقَتَيْنِ

Auch dann wird eine spöttische Ergänzung von 'Omar angeführt:

كَذِبْتَنَ كَذِبْتَنَ فَاخْزِي اللَّهَ شَيْطَانًا رَمَى هَذَا الْيَكْنَ

Gelegentlich möchte ich auf ein altes Hochzeitsgedicht in anderem Metrum (verkürztes Mutaḡarīb, FARRAG, *Feridunet* 452) hinweisen, Tabarānī, al-Mu'ḡam al-ṣaḡīr (Dehli, lith. 1312) 69, L.A. v. 1. *يُحْيِم*, iii 230:

وَأَهْدِي لَنَا أَتَمَّ شَا * لَنُبَحِّمَ فِي الْهَرَبِ
وَنُؤَجِّدَ فِي النَّادَى * وَنَعْلَمَ مَا فِي قُبَدِ

Bräuche¹ sich gründende Formel *lā tab'ad*.² 'Ziehe denn fort, aber Gott möge dich nicht entfernen.'³ 'Möge Šanfara nicht fern sein und seine eiserne Waffe und sein Sturmhauf mit ununterbrochenem Schritt.'⁴ Keinen Sinn hat der Ausruf im Klagegedicht der Lojā um Tauba: 'Möge dich Gott nicht fern sein lassen lebend und todt (حَيًّا وَمَيِّتًا)'; derselbe ist auch schon von den alten Ueberlieferern als Corruptel erkannt.⁵

In formaler Beziehung kann zunächst darauf hingewiesen werden, dass der durch alle Halbverse durchgehende Gemeinreim nicht nur in Regez-Martijas festgehalten wird, sondern auch bei solchen Metra, bei denen sonst der Gemeinreim nicht angewandt zu werden pflegt.⁶ Zu solcher Anlehnung an das ursprüngliche Sag⁷

¹ Vom Indianerstamm der Delawaren wird berichtet: 'Les pleureuses tiraient de toutes leurs forces sur le corps en disant: Lève-toi! Reviens parmi nous! Ne nous quitte pas! Ne nous abandonne pas!' LAETITIA CONARD, 'Les idées des Algonquins sur l'autre vie' (*Revue de l'Histoire des Religions* XLII 23). Von den Oromonen berichtet PAULITSCHKE: 'Dem Aufbruch mit der Leiche vom Sterbelager gehen Proteste der Angehörigen voraus, sich vom Leichnam nicht trennen zu wollen, die an Heftigkeit der Bewegung das Möglichste leisten' (*Ethnographie Nordostafrikas*, 55). Dahin gehört wohl auch noch die von al-'Abdārī im Madchal III 18 oben erwähnte Sitte, dass die Frauen (es ist wohl von Aegypten die Rede) die zur Vollziehung ihres Geschäftes im Trauerhause erscheinende Leichenwäscherin mit Schlägen und Schlägen empfangen, als ob sie sie zu verhindern suchten, ihre Aufgabe zu erfüllen. Dies ist ein Ausdruck dafür, dass sich die Angehörigen vom Todten nicht trennen wollen.

² NÖLDEKE, 'Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber' 152, *Muh. Sud.* I 25. Zur grammatischen Form vgl. Ag. xix 160, 15. Reflexionen über diesen Klageruf in einem Gedicht bei Abū Zejīd, Nawādir 23, 9 ff. Eine weiter ausgebildete Form: ... لَا يُبْعَدُ اللَّهُ مَعًا قَرِيبٌ. Ued al-gāba v 556, 11, womit auch die Wendung zusammenhängt اللَّهُ قَرِيبُكَ (zu einem Todten gerichtet, Ag. III 147, 18), die in diesem Falle von dem gleichlautenden Gruss an Lebendige (اللَّهُ وَقَرِيبُكَ) oder لَا حَيَاةَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا قَرِيبَ دَارِكَ (Ag. I 77, 1, vgl. die Verwischung لَا حَيَاةَ إِلَّا اللَّهُ und قَرِيبَ دَارِكَ) zu unterscheiden ist. — In moderner Totenklage: 'Zieh nicht so eilig von dannen' DALMAN. قُمْ حَوْلَ, 'steh auf, kehre um' (aus der Sammlung E. LITTMANNs).

³ Chamsā 33 penult. ⁴ Ta'abbata šarran, Ag. XXI 138, 9.

⁵ Ag. x 78, oben.

⁶ z. B. im Sari-Gedicht der Hind bint 'Othā, Anis al-gulāsā (Bejrūt)¹ 179, 10; in einem Madīd-Gedicht, Ham. 414, sowie im grossen Herzog-Gedicht, Hud. nr. 74 durch 55 Zeilen; vgl. im Hissām 538, 10—13.

gehört auch die Erscheinung, dass vorwiegend in Trauergedichten das überaus häufige Vorkommen von sogenannten Musammat-Zeilen,¹ d. h. die Anwendung von inneren Reimgruppen (gewöhnlich durch Status-constructus-Verbindungen mit فَعَال-Nomina gebildet) beobachtet werden kann; diese inneren Reime erstrecken sich oft auf mehrere Zeilen hintereinander.² Dies Tasmit im Trauergedichte, das von hier aus — wie so manche andere Eigenthümlichkeit der Martija³ — in die Madih-Ḳasīde eingedrungen ist,⁴ ist eine Nachwirkung des Sağ⁵ der alten Klagerufe. Ihr Vorkommen in solchen, zum Theil sehr alten Dichtungen muss bei der Beantwortung der Frage nach dem Alter dieser Kunstform⁶ vorwiegend in Betracht gezogen werden.

Wie in den Sağ-Klagen⁶ wird ferner auch in den Trauergedichten der Name des Betrauten gerne wiederholt angerufen, oder im allgemeinen wiederholt genannt. Völlig an eine alte Sağ-Nijāḥa erinnert z. B. die Klage der Umm-Salima um ihren in der Schlacht gefallenen Bruder al-Walid b. al-Walid al-Machzūmi, Bruder des Ḥalid b. al-Walid:⁷

ابكى الوليد بن الوليد بن المغيرة * ابكى الوليد بن الوليد اخا العشيرة

Wenn man die in der Anmerkung gegebenen Beispiele⁸ betrachtet,

¹ MENCKES, *Rhetorik der Araber* 169.

² Beispiele in Ṣawā'ir ed. Bejrūt I 84, 4–85, 1. 2; 99, 3–6; Anis al-ḡulaa' 2, 2–5; 27, 3; 43, 1–4; 83, 9–11–84, 1. 2 (2 Zeilen nach einander); Hud. 15, 3–5. Dazu gehört auch in einem Trauergedicht der Lejlā Aḡ x 78, 19

من كل صافية صرف وقافية * مثل السنان

³ Vgl. JACOB, *Beduinleben**, 56, 204.

⁴ Muf. I, 13 ff. vgl. Zuh. 3, 31. 39 (تَقَى نَقَى), Imrlk. 34, 8; 35, 7. Hud. 79, 3. Ham. 614 v. 6.

⁵ Vgl. M. HARTMANN, *Das arabische Strophengedicht* I 111. Von den Beispielen, die im Ma'āhid al-tanzīḡ (Kairo 1316) II 109 für solche innere Reime angeführt werden, ist das älteste von Du-l-ramma.

⁶ Eine ähnliche Erscheinung findet J. K. ZAKARIYAH auch in der Tottenklage Davids auf Saul und Jonathan, II Sam. I, 19–27. (*Biblische Studien*, herausgegeben von BARDENHEWER VI 67; 74 Anm.).

⁷ So überliefert bei Ṭabarānī, al-Mu'jam al-saḡīr 206 unten; anderer Text Usd al-ḡāba v. 93.

⁸ In der dreigliedrigen Rōḡa-Klage über den Tod des 'Amir b. Tuḡlil wird der Name 'Amir dreimal gerufen, Aḡ. xv 139, 4; in den drei Zeilen einer Martija

wird man die Charakteristik einer Trauerklage bei Abu-l-'Atähija verstehen: وَلَوْلَتْ بِاسْمِكَ النِّسَاءُ الرَّوَّائِي, Deinen Namen rufen wehklagend die Klagefrauen.¹ Jahjā b. Chālid al-Barmakī sagt in seinem poetischen Gnadengesuche an Hārūn al-rašīd, indem er von seinem bevorstehenden Tode spricht: „Und Klagefrauen wehklagen um mich in finsterner Nacht mit meinen Kunja-Namen (d. h. indem sie wiederholt diese Namen rufen)“.²

Auf ähnlichen Ursprung wird wohl auch die wiederholte Namenanrufung in den Higā-Gedichten³ zurückzuführen sein, insofern es auch in den alten Kāfija-Flüchen, aus denen das Higā sich entwickelt hat, auf die ausdrückliche Nennung der durch die Verwünschung zu treffenden Person ankam.

Eine der hervorstechendsten formalen Eigenthümlichkeiten der Sag'-Klage ist die wörtliche Wiederholung desselben Sag'-Gliedes, wie in Nr. 4 und 5 der oben mitgetheilten Proben. Dieselbe Eigenthümlichkeit ist auch häufig in den Trauergedichten zutage getreten.⁴

Es ist eine charakteristische Figur in diesen Gedichten, in den Anfängen aufeinanderfolgender Verszeilen dieselben Phrasen zu gebrauchen, nicht nur einzelne Worte⁵ (wie z. B. am häufigsten die

des Durejd b. al-Sinma, Ag. ix 9, 4 ff. wird der betrauerte Chālid siebenmal angerufen:

يا خالدا خالد الايسار والتمادي وخالد الربيع اذ عني بضرا
وخالد القول والفعل المعشوبه وخالد الحرب اذ قضت بساوراد
وخالد الركب اذ جد السفار بهم وخالد الحق لما ضن بالضراد

Vgl. noch einige Beispiele hierfür: Ham. 369. 402. 425. 440. 451. 466. 496. Ag. x 77, 23; xi 128, 7 ff.; xvi 84, 10, 11.

¹ Abu-l-'Atähija, Diwān (Bejrūt)² 60, 6.

² Bojhaḥī ed. SCHWALLY 574, 9 بكنائيا تحت الدجى.

³ Vgl. besonders Hud. 7. 8. 9. 53. 119. Aus b. Jaḡar ed. GUYEN 5, 1—5. In einem Higā des Ġorīr gegen al-Achtal wird der Name des Geschmähten (in der Deminutivform أَخِيْطَلُ ZMG. 12 264) in vier aufeinanderfolgenden Zeilen fünfmal genannt, Ġamhara 169, v. 13—16.

⁴ Ja selbst das ganze Trauergedicht (freilich nur, wenn es ganz kurz ist) wird mehreremal wörtlich wiederholt: وجعلت كى وترد هذه الابيات. Ag. vii 30, 18.

⁵ z. B. Mālik b. al-Rejb, Ġamhara 143 v. 18—21. Ibn Kaḡs ruḡḡ. ed. RHOODKANAKIS 41, 8 ff.

Häufung fragender Pronomina und Partikeln: ¹ *ومن . . . ومن . . .*, sondern auch ganze Sätze; es gilt in diesen Gedichten als stimmungsvoll, in aufeinanderfolgenden Zeilen identische Halbverse ² aufzuweisen:

مَنْ رَأَى مِثْلَ مَعْدَانِ بْنِ نُحَيْصٍ * إِذَا مَا التَّسْعُ طَالَ عَلَى الْهَظِيَّةِ
وَمَنْ رَأَى مِثْلَ مَعْدَانِ بْنِ نُحَيْصٍ * إِذَا هَبَّتْ شَامِيَةُ عَرِيَّةً

oder in dem Grabgedicht des Šaddād ibn al-Aswad über die bei Bedr gefallenen Mekkaner, deren Leichname der Prophet zu Hauf in eine Cisterne werfen liess: ³

Was ist alles in der Cisterne, der Cisterne von Bedr (untergegangen) an Sängern und öden Zechgenossen, ⁴

Was ist dir alles in der Cisterne, der Cisterne von Bedr an Näpfen mit Höckerfett bekränzt, ⁵

Wie viel ist dir in der Cisterne, ⁶ der Cisterne von Bedr an grossen Kamelheerden und weidendem Vieh:

¹ 'Ant. 24, 2. 3; Šawā'ir 1. 46, 3 ff. Auch Abū Nawwās, der sich in seinen Liedern von den alten Canones möglichst emancipiert, wiederholt in einem Trauergedicht das Fragwort *وكم* 13mal in aufeinanderfolgenden Halbversen und schliesst V. 8 diese fragende Aufzählung mit *وكم وكم*. *Diwān ed. Iskender Aaaf* (Kairo 1898) 140. Dazu gehört auch das wiederholte *أَجَارْتَنَا* in der Anekdote des Imru'ul-Kajs beim Grabe am Berge 'Asib, *Ag.* VIII, 73 unten. Ein ähnliches Gedicht wird bei ähnlicher Gelegenheit dem Saḥr b. 'Amr zugeschrieben, *Mejdāl* II 37. In anderen Versionen wird *أَجَارْتَنَا* dreimal wiederholt. Später hat man die Stelle für die Grabesstätte des Imru'ul-Kajs selbst oder des Saḥr gehalten, *Ibn Chalikān* nr. 794 s. v. *Walid b. Tarīf*. Bei Abū Hilāl al-'Askari, *Maḡma' al-amṭāl* (ed. Bombay) 96^{ab} oben, wird der Berg als *المدينة* bestimmt.

² *Lebld*, *Chāl* 19 v. 3. 4; *Muf* 17, 2—4; *Ḥassān* 121, 13—15; *Hud.* 112, 2—6, *Huṭ* 67, 18—20; *Waiṭur*, *Opusc.* 109 oben; 117, 5 ff.; *Ag.* II 181, 8 v. u. ff. *Šawā'ir* I 92, 3—5; *Ham.* 459; 475; *Kāmil* 721, 10—13 u. a. m.

³ *L. A.* s. v. *رَأَى* XIX 3.

⁴ *Ibn Hišām* 530, 13—16 *فَمَا ذَا بِالْقَلْبِ قَلْبِ بَدْرٍ*.

⁵ d. h. an Leuten, die die Gastfreundschaft und Freigebigkeit pflegten.

⁶ Vgl. Note zu *Huṭ* 28, 2.

⁷ In den folgenden beiden Versen wechselt die Wiederholung mit einem Synonym von *قَلْبِ* ab: *وكم لك بالطوى طوى بدر*. Die Verse sind mit wesentlicher Textverschiedenheit bei *Abu-l-'Alā al-Ma'arrī* überliefert, *JRAS.* 1902, 299. 818.

Wie viel ist dir in der Cisterne, der Cisterne von Bedr an Fährlein (der Weinbulen) und grossen Bewirthungen.¹

Diese Eigenthümlichkeit, die von hier aus wegen der Gemeinsamkeit des schildernden Elementes auch in das Nasīb-Gedicht² und überhaupt in poetische Stücke eingedrungen ist, in welchen rühmliche³ oder — wie im Higā⁴ — auch gegenheilige Eigenschaften schildernd aufgezählt werden,⁵ und die von der geistlosen Poesie der Décadence als blosse alterthümliche rhetorische Schönheit auch in anderen Arten der Dichtkunst verwandt worden ist,⁶ galt wohl ursprünglich als charakteristisches Zeichen der Todtenklage. Durch ihre Anwendung beabsichtigte man mit der entwickelten Trauerpoesie den Eindruck der alten Nijāha hervorzurufen,⁷ während sonst die Wiederholung desselben Elementes in dem Gedicht als sehr hässlich gemieden wurde.⁸ Man kann in diesen Gedichten sehr leicht Gestaltungen beobachten, in welchen die soeben erwähnten Wiederholungen den Uebergang von der Nijāha zur Martija sehr klar veranschaulichen.⁹ Andererseits erscheint die Wiederholung zuweilen nur noch als verkümmerte Formalität; wenn z. B. die wiederholten Elemente nicht unmittelbar hintereinander folgen, sondern, wie in der dreimaligen

¹ Vgl. Note zu Huṭ. 16, 18.

² Nāb. 7, 22—24; Imrīk. 63, 4, 5, 7. 'Omar b. abī Rab'ā (ed. Kairo) 34, 3 v. u. ff. Ag. viii 144, 17 ff.

³ Tar. 6, 51—52; Muf. 23, 33—36; Hassān 100, 15—18, Huṭ. 155, 5—7.

⁴ Ag. ix 9, 23.

⁵ Einen anderen Ursprung hat die Wiederholung der Halbverse in volksthümlichen religiösen Madīh-Gedichten und Basmalitancien (istiḡfār), wie z. B. bei BOURSIANT, *Chansons populaires* 78; 143. Hier sind die Wiederholungen versificirte Nachahmungen derselben Eigenthümlichkeit in der Prosa-Litanei.

⁶ Auf diesem Gebiet kann als das Äusserste angeführt werden, dass Ibn Kaṭīm al-Ganzija in seinem trockenen dogmatischen Lehrgedicht Nānījja zur Erhöhung der Wirkung seiner Polemik diese figura repetitionis anwendet; vgl. das bei Ālūsī, *Galā al-'ajnejn fi muḥākamat al-Aḥmadejn* (Bulāḳ 1298) 256 mitgetheilte Stück.

⁷ Eine Beduine motivirte die Thatsache, dass die Marāṭi die gelungensten ihrer Dichtungen sind, damit, dass sie diese Gedichte sprechen, während ihre Lobern von Gluth verzehrt werden! *لَا تَقُولُ وَابَادُنَا نَحْتَرِقُ* Gābir, *Bajān* ii, 36, 10.

⁸ Beḥḥakī ed. SCHWALLY, 463.

⁹ z. B. Ag. vii 30, 15.

Wiederholung des Halbverses: والدھر لا یبقی علی حدثاته in einer berühmten Trauerkaside des Abū Du'ejb, durch viele Zeilen von einander getrennt sind.¹ In dieser vom Ursprung am weitesten entfernten Form kommt dies ausserliche Residuum der alten Nijāha nur noch in völlig verblasster Weise zur Erscheinung.

Abū Nuwās, der die überlebten Eigenthümlichkeiten der alt-arabischen Poesie gerne zum Gegenstand des Spottes machte,² hat in einem seiner Muğūn-Gedichte auch solche Wiederholungen parodirt,³ die man in den den alten Marāṭī-Gedichten nachahmenden neueren Trauerkasideen immer anzubringen strebte.⁴ Šafi al-din al-Ḥilli hat in seinem Trauergedicht auf den Tod des Mamlukensultans al-Melik al-nāṣir Muḥammed b. Kīlāwūn (st. 742) sieben Strophen, die hintereinander mit dem Wörtchen ولا resp. ولم beginnen, andere sieben mit dem Anfang فقی.⁵ Sein jüngerer Zeitgenosse Zejn al-din 'Omar b. Muzaffar al-Wardī bekundet dieselbe Eigenthümlichkeit in einer Martija, die zu seinen frühesten Gedichten gehört.⁶ Ausser anderen üblichen Wiederholungen beginnt er vier aufeinanderfolgende Zeilen dieses einem Bedr al-din gewidmeten Trauergedichtes mit den Anrufungen:

أبدر الدین عزّ علیک صبری أبدر الدین کیف هجرت اهلاً . . .
أبدر الدین هل تُقدی بجمال أبدر الدین کُنت أماً وفیاً . . .

Dieselbe Figur wird endlich gegebenen Falles auch in der auf volksthümliche Wirkungen berechneten Litteratur der arabischen Heldenromane angewandt. So bot z. B. die Sirat 'Antar sehr oft Gelegen-

¹ Gamhara 129 v. 11; 131 v. 5; 132 v. 4.

² Abhandl. zur arab. Philologie, I 145, Anm. 2.

³ Al-fakāhat wal-ḥinās fi muğūn Abī Nuwās (Kairo 1316) 54. Der Inhalt dieses Heftes ist aus dem grossen Abū Nuwās-Werk des Ḥamza b. al-Ḥasan al-Isfahānī (Berlin, Anlwaner 7332, vgl. GGA. 1899, 456) entlehnt.

⁴ Eine Parodie solcher Wiederholungen finde ich auch in dem Gedicht bei Abu-l-Muṭabbir al-Azdi ed. Max 110, unten, obwohl dies Gedicht keine Martija ist.

⁵ Diwān des Š. al-din al-Ḥilli (Damaskus 1297) 262—263.

⁶ Diwān in einem Stambul 1300 von der Ġawā'ib-Druckerei herausgegebenen Sammelbände (Diwān des Wardī, 131—341 Poesie und rhetorische Prosa) 261, v. 12—13.

heit zur Production von Trauergesängen. So oft einer der vielen Recken auf dem Schlachtfelde fällt, oder geliebte Personen hingerafft werden, umstehen die Ueberlebenden ihren Leichnam und recitiren Trauergesänge, die, im Sinne der Absicht dieser Erzählung, bei aller Volksthümlichkeit, berufen sind, den Eindruck des Alterthümlichen hervorzurufen. Und dabei kehrt immerfort die charakteristische Eigenthümlichkeit der gehäuften Wiederholung einzelner Vertheile wieder. Das Trauerlied des 'Absitenhäuptlings Kajs b. Zuhejr auf seine Mutter Tumâdir beginnt jede der fünf ersten Verszeilen mit der Formel: . . . أَلَا يَا عَيْنَ (ed. Šāhin ix 197); in der Martija des 'Antar über seinen Sohn Ġaṣūb (*ibid.* xxvi 110) beginnen drei aufeinanderfolgende Zeilen mit dem Rufe . . . وَيَعْدُ غُصُوبَ مَنْ und noch augenfälliger tritt diese Eigenthümlichkeit hervor in dem Trauergedicht des Helden über den Tod seines anderen Sohnes Ġaḍbān (xxv 77—79). Neun Zeilen beginnen hintereinander mit dem Rufe . . . أَيْهَا عَلِيكَ; dann folgen acht mit dem Rufe: أَيْهَا مُبِيلُ رَجُوكَ, dann eine Gruppe von vier Zeilen mit dem Anfang يَا فَضِيانُ und dann noch fünf aufeinanderfolgende Versanfänge mit: أَيْهَا وَلَدِي.

Auf dies Moment der Trauerpoesie hat 'Alī al-Murtadā 'Alam al-hudā in einem Abschnitt seiner Ġurar al-fawā'id, wo er die Figura repetitionis im Koran und in der alten Poesie behandelt, geachtet. Da die lithographische Ausgabe (Teheran 1772) dieses in philologischer und theologischer Beziehung reichhaltigen Werkes nicht viel zugänglicher ist als es die Handschriften desselben sind, wird es nicht überflüssig sein, wenn ich die betreffende Stelle im Text hierher setze:¹

وهذا كثير من كلام العرب وأشعارهم قال مهمل بن ربيعة يربى

لخاه كليباً

| | |
|--------------------------|--------------------------------------|
| على أن ليس عدلاً من كليب | إذا طوى اليتيم ² من الجور |
| على أن ليس عدلاً من كليب | إذا ما ضم جيران المجهيم |

¹ Ġurar al-fawā'id wa-ḡurar al-kalā'id 84.

² Var. اللئيم.

| | |
|-----------------------------|--------------------------------------|
| على أن ليس غَدلاً من كَلِيب | إذا رَجَفَ العِضَاءُ من الدَّبُور |
| على أن ليس غَدلاً من كَلِيب | إذا خَرَجَتْ مَحَبَّةُ الحُدُور |
| على أن ليس غَدلاً من كَلِيب | إذا ما أَقْبَلَتْ نَجْوَى الأَمُور |
| على أن ليس غَدلاً من كَلِيب | إذا خِيفَ المَحْجُوفُ مِنَ الثَّغُور |
| على أن ليس غَدلاً من كَلِيب | غَدَاةً قَلِيلٌ الأَمْرُ الكَبِيرُ |
| على أن ليس غَدلاً من كَلِيب | إذا ما خَارَ جَارُ المُسْتَحْجِرِ |

وقالت ليلى الاخيلية ترضى توبة بن الحَمِير

| | |
|--|--|
| لِنَعْمِ الغَتَّى يا تَوْبَ كُنْتُ إذا التَّقْتُ | صدورُ العوالى واستشمالُ الأسافل |
| ونعم الغَتَّى يا توب كنت ولم تكن | لِتُسَمِّقَ يوماً كنت فيه تَجَاوُلُ |
| ونعم الغَتَّى يا توب كنت لحائف | إناك لئلى تُحْمَى ونَعْمُ المُجَابِلُ |
| ونعم الغَتَّى يا توب جَاراً وصاحباً | ونعم الغَتَّى يا توب حين تُنَاوِلُ |
| ونعم الغَتَّى يا توب كنت مقدماً | على الخيل تمضيها ونعم المُنَاوِلُ |
| لعمري لأنت المرء ابكى لفقدته | بِحِجْرٍ ولو لامت عليه الفِوَاوِلُ |
| لعمري لأنت المرء ابكى لفقدته | ولو لام فيه ناقصُ الرأى جَاهِلُ |
| لعمري لأنت المرء ابكى لفقدته | إذا كَثُرَتْ بِالْمُجْمَعِينَ التَّلَاقِلُ |
| أبى لك ذم الناس يا توب كلما | زُكِرَتْ أُمُورٌ مُحْكَمَاتٌ كَوَامِلُ |
| أبى لك ذم الناس يا توب كلما | زُكِرَتْ سَمَاعٌ حين تَأْوِي الأَرَامِلُ |
| قلا يُبْعِدَنَّكَ اللهُ يا توب إنما | لغيت حاتم الموت والموت عاجِلُ |
| ولا يُبْعِدَنَّكَ اللهُ يا توب إنما | كذاك المنايا عاجلات وأجَلُ |
| ولا يبعدنك الله يا توب والتَّقْتُ | عليك الغواوى المُتَحَنِّاتُ المِوَاوِلُ |

فخرجت في هذه الابيات من تكرار الى تكرار لاختلاف المعانى التى عدتها على نحو ما ذكرناها وقال الحارث [بن] عبادة

قرباً مَرَبُطُ النعامة مَتَى لِقِيعَتِ خَرَبٍ والى عن جِيَالِ

¹ Ag. iv 147, 4 v. n. يوفى.

² Ag. جَزَتْ.

³ var. بِلَإِل.

⁴ Margo: ويكثر تشهيدى له لا أوائل.

⁵ var. عددها.

⁶ Ag. iv 150, 2 (Dolc. 44, 1); in dem dort mitgetheilten Text findet sich die hier dargestellte Wiederholung nicht.

ثم قرأ قوله * قرأاً مربوط النعمامة متى * فى أبيات كثيرة من القصيدة للمعنى الذى ذكرناه¹ وقالت ابنة عم النعمان² بن بشير لثوى زوجها

| | |
|--|------------------------|
| أقام وناذى صَحْبُهُ نَزْجِيلاً | وحدثنى أصحابه أن مالكا |
| ضروباً بمُصَلِّ الشَّيْفِ غَيْرُ نَكُولِ | وحدثنى أصحابه أن مالكا |
| جواز بما فى الرَّحْلِ ³ غَيْرُ نَحِيلِ | وحدثنى أصحابه أن مالكا |
| خَفِيفٌ عَلَى الْحَدَاثِ غَيْرُ ثَقِيلِ | وحدثنى أصحابه أن مالكا |
| صَرُومٌ ⁴ كَمَاضَى الشَّقَوَاتَيْنِ ضَقِيلِ | وحدثنى أصحابه أن مالكا |

وهذا المعنى أكثر من أن يحصيه

III.

Das Amt der Todtenklage war mit dem Begräbniss nicht abgeschlossen. Ganz ebenso wie noch heute,⁴ hat man auch in alter Zeit nach dem Begräbniss eine Trauerperiode eingehalten, während welcher Zeit die Todtenklage vor den versammelten Trauergästen fortgesetzt wurde. Geschichtlich völlig werthlos ist freilich die in der Sirat 'Antar erhaltene Mittheilung, nach welcher der Held dieses über vorislamische Verhältnisse berichtenden Romans nach dem Tode seines Vaters einige Zeit in einem eigenen Trauerhause, bejt al-ahzân⁵ die Trauerbräuche übt und die Beileidsbesuche der Freunde

¹ عمرة بنت نعيمان =

² Text: الرَّحْلِ.

³ Text: صَرُومٌ, marg. ضروب.

⁴ z. B. in Mekka unter dem Namen 'Udda, СЮДЖА ХУДОЖИ, Mekka II 194 ff. Aus Syrien, DALMAN, *Pallästia*. *Dindā* wird die Benennung solcher Klageversammlung als ma'āda angegeben; der dabei gesungene Trauergesang ma'id (nach Ergänzung und Berichtigung: mi'edijje, plur. mi'edijjāt). Für Aegypten findet man eine lebendige Beschreibung solcher Versammlungen (hidād) im Anhang des europäischen Reiseberichtes von Ahmed Zeki 475—483. Das Hidād wird 40 Tage lang, ausser den drei ersten Tagen nach dem Todesfall, jeden Donnerstag geübt.

⁵ Dass dies bejt al-ahzân ein Element der Volkserzählerphantasie ist, wird auch daraus ersichtlich, dass man ihm auch in Taus. eine N. (Bûlak 1279) II 32, 13; 34, 19 (in der Erzählung von König Šahramān und seinem Sohn Kāmar al-zamān) eine Stelle gegeben hat; es ist aus der Art der Verwendung dieser Einrichtung ersichtlich, dass der Erzähler keinen rechten Begriff davon hatte, was man sich

empfängt.¹ Es ist nicht anzunehmen, dass für solche Todtenklage eine festgesetzte Frist bestimmt war. In älterer Zeit (Lebīd 21, 6), sowie auch in späteren Berichten ist zuweilen von einem ganzen Jahr die Rede, während welcher Zeit zunächst die nächsten Frauen die Todtenklage um den Verstorbenen übten, wobei sich die Gewohnheit entwickelte, dass Nachbarinnen und gute Freundinnen den klagenden Frauen in diesem Beruf behilflich waren. Für die Beanspruchung dieser Mithilfe familienfremder Frauen bei der Todtenklage hatte man den Terminus إسعاد.² Muhammed verbietet den Frauen, diesen Act der freundschaftlichen Theilnahme zu üben:³ لا إسعاد ولا عقر فى الاسلام. Man dürfe niemand in der sündhaften Handlung der Nijāha⁴ unterstützen. Aber wir werden gleich sehen, dass ein solches Hadīth nur die Ansicht der puristischen Vertreter des Islam reflectirt, und dass es nicht an Bestrebungen gefehlt hat, diese alten Bräuche im Sinne der islamischen Lehre zu legitimiren.

Aus vorislamischen Einrichtungen⁵ hat sich, trotz aller Proteste, der auch in der ersten Zeit des Islam allgemein übliche Brauch erhalten, das Andenken theurer Verstorbener noch einige Zeit nach

darunter zu denken habe: أمر ببناء قبرين فى بيت وسماء بيت الاحزان وكتب على القبرين اسى ولديه.

¹ Bejt al-ahzān wird auch die Stadt genannt, in der Jacob wohnte, als er um den Verlust des Josef trauerte; Kazwīnī ed. Wüsterfeld II, 104.

² Die Construction ist: أسعدوا فلانة على فلان: man hat die Frau N. als Ansehlerin (bei der Trauerklage) um N. eingeladen. Ud al-gāba v. 590, 4: قالت امرأة من النسوة ما هذا المعروف الذى لا ينبغى لنا أن نعصيك فيه قال لا تثخن قلت يا نبي الله ان بنى فلان قد اسعدونى على عمى ولا بد لى من قضائهن فأبى على فلم ألتج بعد فى قضائهن ولا فى غيره Vgl. eine andere Version bei Nashī, eittit im Madchal des 'Abdārī III, 7.

³ S. die ausführliche Erklärung in Nihāja s. v. سعد II 161 und erweitert in L.A. s. v. IV 201. Vgl. noch den Dichter des v. Jahrhunderts Ibn Hamdis (st. 527) ed. Schiaparelli 330 v. 16 beim Tode seines Vaters:

وَبَحْتُ كُلِّى عَلَى مَا جَدَّ * وَلَا مُسْعِدَ لى سِوَى الْقَافِيهِ.

Der Dichter befindet sich in weiter Ferne von der Heimath.

⁴ Muh. Stud. I 251.

⁵ Wellhausen, Heidenthum¹ 160, 31.

mit ihrem Ursprung im Heidenthum wurzelte und aus diesem Gesichtspunkt manchen religiösen Aufsetzungen ausgesetzt war, in den ersten Generationen des Islam, also sicher auch vor der abbasidischen Zeit, geübt wurde und dass den Puritanern, die sie missbilligten, die Autorität des Propheten entgegengestellt wurde. Auch wenn der bei dem Ma'tam für 'Abd al-mağid mitwirkende Dichter Ibn Munādir sein Trauergedicht über den Verstorbenen mit den Worten beginnt: Fürwahr, ich will ein Ma'tam abhalten مَاثِمًا¹, so zeigt dieser Ausdruck,² dass damit die Sitte als eine allgemein übliche, seit

¹ Ham. 271, 1: فَأَقَامَ عَلَيْهِ الْمَثَامَةَ vgl. Ag. xvi 49, 16: فَأَقَامَ عَلَيْهِ الْمَثَامَةَ. اهل المأتم قد أقمن المأتمة. Dies قام iv (vgl. Kāmil 74, 8, 9) drückt den ceremoniellen Charakter der Übung aus; vgl. الصلاة — أقام الصلاة. — أقاموا الركوع والسجود. — لقد أنزل الله (دَابَّة) ii 403: عَلَى عَشْرِ آيَاتٍ مِنْ أَقَامِينَ دَخَلَ الْجَنَّةَ. قَالَ الْمُتَحَسِّنُ مَعْنَى أَقَامِينَ عَمِلَ بِهِمْ وَلَمْ يُخَالَفْ مَا فِيهِمْ كَمَا يُقَالُ فَلَانِ يَقُومُ بِعَمَلِهِ.

² Für den formalen Charakter der Zusammenkünfte dient später auch das Wort قَامَ, z. B. bei Bed' al-samān al-Hamadānī (Rasā'il ed. Stambul 237), wo die Unterlassung aller Trauergebräuche verfügt wird; die Stelle ist auch aus diesem Gesichtspunkte wichtig: أَنْ لَا تُعَقَّدَ عَلَيْهِ مَنَاحَةٌ وَلَا يُطْلَمَ خَدُّ وَلَا تُخْمَشَ وَجْهٌ وَلَا يُنْشَمَرُ شَعْرٌ وَلَا يُمَزَّقَ ثَوْبٌ وَلَا يُشَقَّ جَيْبٌ وَلَا يُهَالِ نَقْعٌ وَلَا يُرْفَعُ صَوْتٌ وَلَا يُدْعَى وَيْلٌ وَلَا يُسَوَّدُ بَابٌ وَلَا تُخْرَقَ مَنَاحٌ وَلَا يُقْلَعُ غُرْسٌ وَلَا يُهْدَمَ بَنَاءٌ إلخ.

Zu den in *Mish. Stud.* i 246 Anm. 2 zusammengestellten Notizen über Trauergebräuche der Araber kann man jetzt auch 'Umāra al-Jauonī ed. Duxenbourg i, 18 hinzunehmen: Zerbrechen der Schwerter und Bogen, Tödtung von Rossen als Trauergebräuche für hochgestellte Personen (Südarabien). Aus Uad al-gāba (iv 284, 4 ff.) ist ersichtlich, dass man beim Begräbniss eines Feldherrn über seinem Grabe Fahnenstangen zu zerbrechen pflegte. Bei dem des Mālik b. 'Abdallāh al-Chat'amī zertrümmerte man deren 40, nach Zahl der Feldzüge, die dieser Heerführer unter den ersten Omajjaden gegen die Griechen mitgemacht hatte. In entsprechender Weise drückt sich die Trauer um gestorbenen Gelehrte durch Zertrümmern der mit ihrer Thätigkeit zusammenhängenden Gegenstände aus. Nach dem Tod des Imām al-haramajū brach man in der Moschee das Minbar ab, das dieser Gelehrte zu besteigen pflegte (Ibn Chalikān nr 388, Ende) und dankbar transende Schüler gaben ihren Gefühlen damit Ausdruck, dass sie auch ihre Tintenfüller und Schreibfedern zerbrachen (Ibn 'Asākir, ed. Munk, *Exposé de la Réforme de l'Islamisme*, 154, 10). Nach dem gewaltsamen Tode des grossen Traditionariers von Nisabur, Muḥammad b. Jahš al-Duḥlī (st. 267) wurden die Tintenfüller der Scholaren durch drei Jahre verborgen gehalten (أُخْبِيَتِ الْمَحَابِرُ) bis wieder ein eblenbürtiger Lehrer sich an

alter Zeit unter bestimmten Gebräuchen stattfindende Feier vorausgesetzt wird.

Sowie über jene Gebräuche, welche die beim Begräbniss selbst stattfindende Todtenklage begleiteten,¹ so haben wir aus alter Zeit auch über die Bräuche bei diesen Ma'atim keine speciellen Nachrichten. Aus sehr später Zeit begegnet uns wiederholt die Angabe, dass man bei solchen Trauerfeiern das Haupt entblösste.² Es kann nicht behauptet werden, dass dies arabische Sitte sei; sie wird wohl in der Volkssitte jener muhammedanischen Völkerschaften begründet sein, von denen ein solcher Brauch berichtet wird. Er wird z. B. aus dem iv. Jahrh. d. H. von den dejlemitischen Muhammeda-

ihre Spitze stellen konnte (Dahabî, *Tadkirat al-huffâz*, ed. Haidarâbâd, II s. v.). — Ueber dem Grab gewöhnlicher Leute wurden alltägliche Gebrauchsgegenstände zerbrochen (Gâhiz, *Bachalâ*, 54, 8). — Unter einem andern Gesichtspunkt gehört es, dass das Volk in Granada nach dem Begräbniss des hochgeachteten frommen Gelehrten 'Abd al-Mun'im ibn al-Gâs (st. 509) die Bahre, auf der dessen Leichnam getragen worden war, in Stücke zerbricht, um dieselben unter einander (als Amulette) zu vertheilen: *وكسر الناس نعشه وتقسيموه* (Ibn Farhûn, *al-Dibâğ al-munjahhab*, ed. Fes 1316, 210). Dies scheint specieller Volksbrauch im islamischen Spanien gewesen zu sein. Er wurde nicht allgemein gebilligt. Bei der Beerdigung des Muhammed ibn Luhâba in Cordova (st. 314) wurden Stimmen laut, dass man sich herandrängen möge, um dem frommen Lebenswandel des Verstorbenen nachzueifern, nicht aber um Spähne von seiner Todtenbahre zu erhaschen: *وتزاحم الناس على نعشه وكسروه على عادة العامة فقال بعضهم تزاحموا على نعشه لا على نعشه* (Ibn Farhûn, *l. c.* 230).

¹ Dahin können wir allerdings die Ag. II 138, 8; x 58, 3 v. u. überlieferte Nachricht rechnen, nach welcher die Frauen die Todtenklage um ihren verstorbenen Gatten stehend abgehalten haben, wenn sie die Absicht hatten, fortan im Wittwenstand zu verbleiben und sich nicht wieder zu verheirathen. — Auch sonst wird die stehend gehaltene Todtenklage als Zeichen erhöhter Trauer hervorgehoben; ich denke an Ibn Kaïs al-Ruhajjât 41, 7 (ed. *Рубокасанъ* 190) *تَبَيَّنَ رَجَالُ بَنِي عَمِيٍّ وَإِخْوَتُهَا* (ed. *Рубокасанъ* 190) *وَحِجْبُهَا قَائِمَةٌ* allein (ohne dass ihr jemand beisteht, [إمبار]), stehend.

² Wie im allgemeinen bei der Züchtigung Modalitäten angewendet zu werden pflegen, die aus den Trauerbräuchen stammen, so wird auch die Abnahme der Kopfbedeckung als Correctionsstrafe (*ta'zir*) angewandt. SACHAU, *Muhammedanisches Recht* 849, 4. Als beschämende Strafe wird erwähnt, dass man jemanden den Kopfbund um den Nacken legt *عَنَقَهُ فِي عِمَامَتِهِ* Musabbihî, bei BECKER, *Beiträge zur Geschichte Aegyptens*, I 65, 9, über die Bedeutung s. Dozy, *Dictionnaire des éléments arabes* 310 f.

nen erzählt; sie entblößen das Haupt bei den Trauerversammlungen; sowohl die Leidtragenden als auch die Condolenzgäste hüllen (statt der regelmässigen Kopfbedeckung) ihre Kleider dicht um Haupt und Bart.¹ Dasselbe ist um dieselbe Zeit in Bagdad, wie es scheint, beim Tode sehr bedeutender Männer üblich. Unter den Trauerkundgebungen um den grossen Theologen Abu-l-Ma'ālī al-Guwejī (st. 478), den Lehrer des Ġazālī wird erzählt, dass in der Zeit zwischen seinem Tod und seinem Begräbniss, die Kopftücher (al-manādīl) von den Häuption abgelegt wurden und dass keiner von den Grossen und Vornehmen gewagt hätte, das Haupt zu bedecken.² Aus dem Jahre 687 erhalten wir die Nachricht aus Aegypten, dass nach dem Tode des Malik al-Šālīh, des Sohnes des Sultān al-Malik al-Manšūr Kīlāwūn, dieser mit entblösstem Haupte in seinem Gemach sass, seine Mütze (كلوثة *calote*) lag auf dem Boden, während er selbst schrie und weinte. Auch die Emīre und Beamten, die ihm ihr Beileid zu bezeigen kamen, warfen ihre Mützen zur Erde.³

Wenn es auch in den oben angeführten Beispielen immer der Familie angehörige Frauen und theilnehmende Freundinnen sind, die die Trauergesänge bei den Ma'atim anstimmen, so wird sich auch bei diesen Trauerversammlungen schon in alten Zeiten ganz so wie bei der dem Tode unmittelbar folgenden Nijāḥa auch den Miethklagefrauen ein weites Wirkungsgebiet eröffnet haben. Du-l-rumma vergleicht in der Beschreibung eines Karawanenzuges das Heben und Senken der Beine der ziehenden Kamele mit (den Bewegungen der Klagefrauen bei) einem ‚gemieteten Ma'tam', d. h. der ge-

¹ Muḥaddasī ed. DE GORJE, 369, وَإِذَا كَانَ لَهُمْ مَأْتَمٌ كَشَفُوا رُؤُسَهُمْ وَاجْتَمَعُوا
وَقَدْ التَّفَّ الْمَعْزَى وَالْمَعْزَى فِي الْأَكْسِيَّةِ وَادَارُوهَا عَلَى رُؤُسِهِمْ وَلِجَاهِهِمْ.

² Ibn 'Asākir ed. MENZES, *Exposé de la Réforme de l'Islamisme etc.* (Leyden 1878) 154, 6: وَوَضَعَتْ الْمَتَادِيلُ مِنَ الرُّؤُسِ. Es ist nicht ersichtlich, welche Entblössung (des Hauptes, der Arme?) mit حُسْر gemeint ist, das als Trauerkundgebung bei der Beerdigung des Baḥī b. Machlād (st. 276, Cordova) erwähnt wird; dieser Trauergewohnheit wird sehr getadelt إِنْكَارُ الْحُسْرِ عَلَى الْجَنَائِزِ. Ibn al-Farāǧī, ed. CODRUS 183.

³ Ibn Ḥjā, Ta'riḥ Miṣr (ed. Kairo) t. 117 unten. Entblössung des Hauptes Zeichen der Bestürzung. Geschichte von Šālī ed. SKRNOLO 36, 2; René ibid. 57 ult.

werbsmässigen Klagefrauen, die für eine solche Trauerversammlung gedungen werden und die ihr Handwerk nach allen Regeln der Kunst zu Gesicht und Gehör bringen.¹

Nach dem Tode von Fürsten scheint man während der ersten Trauertage als erhöhte Trauerkundgebung auch noch die Thore der Residenzstadt geschlossen zu haben. Dies wird wenigstens von der Trauer um den Chalifen al-Kâ'im berichtet.² Die Bazare wurden bei dem Tode vornehmer Leute geschlossen.³ Bei Vornehmen und Geringen hat sich aber gleichmässig der Brauch entwickelt, dass die nächsten Leidtragenden während der ersten Trauertage zum Empfang der Condolenz sitzen⁴ الجلوس للعزاء, d. h. solche Besuche ceremoniell empfangen. Die Todtenklage wird mit diesen Condolenzversammlungen combinirt. Während derselben recitiren auch die Dichter ihre Trauerkasiden.⁵

Auch der einige Tage nach dem Begräbniss übliche Besuch des Grabes, an welchem man auch die Klagefrauen theilnehmen lässt, wird mit der Fortsetzung der Todtenklage im Zusammenhang stehen. Am dritten Tag (oder Dienstag) nach der Beerdigung der Bâna,⁶ der Geliebten des Dichters Ibn Munâdir, zogen alle ihre Mädchen zu ihrem Grabe. Der Dichter, der sich ihrem Zuge anschloss, schildert ihn mit den Worten:⁶

'Heut' ist Dienstag — der dritte Tag der Bâna;
Viel Gazellen sieht man heut' am Kirchhof.'

¹ *Arâğiz al-'arab* ed. Muḥammed Taufik al-Bekrî (Kairo 1313) 9, v. 3. كَاتِمُونَ
مَاتَمِ مَسْتَأْجِرِ

² *Recueil des textes . . . seldjoucides* ed. HOUTMA 151, 10 ff.

³ Nach dem Tode eines Eukelin des 'Alî ist das erste, was der Präfect von Medina anzuordnen hat أَنْ تُرْفَعَ الْأَسْوَاقُ Ag. xvii 88, 20 ff. — Dasselbe geschah bei dem Tode grosser Gelehrter; bei solchen Fällen ist überaus häufig die Nachricht غُلِقَتْ أَكْثَرُ الْأَسْوَاقِ يَوْمَ مَوْتِهِ z. B. Dahabî, *Taḍkirat al-ḥuffāz*, II 275, 12.

⁴ Ag. ix 116, 6.

⁵ Der seltenen Frauennamen بَانَة kommt in der Form بَانَا vor in dem Sprichwort bei BURCKHARDT, *Arabic Proverbs* nr. 146 بَيْنَ حَانَا وَبَانَا ضَامِتٌ لِحَانَا wo die Form durch das Homoioteleuton gesichert ist.

⁶ Ag. xvii 12, 21 ff.

Erst später, als solche alte Bräuche mit islamischen Anschauungen ausgesöhnt wurden,¹ hat man die Uebung derselben für den Freitag bestimmt,² wie sich denn auch in der definitiven Form des *جلوس للعزاء*, der anfänglich die Opposition der Sunna-Leute hervorgerufen hatte, ein Compromiss muhammedanischer Anschauungen mit alten Bräuchen darstellt. Darüber gedenken wir bei anderer Gelegenheit ausführlicher zu reden.

IV.

Die arabischen Kritiker haben einen sehr eingreifenden formalen Unterschied zwischen der *Martija* und allen anderen Gattungen der arabischen *Šīr*-Dichtung beobachtet. Während die *Kašida* in allen ihren inhaltlichen Varietäten die constante Eigenthümlichkeit aufweist, dass sie stets vom *Nasīb* ausgeht, entbehrt das Trauergedicht, dem Anlasse entsprechend, dem es seine Entstehung verdankt, dieser für das Kunstgedicht charakteristischen, man kann sagen, unentbehrlichen Einleitung.

Wenn der Verfasser des Trauergedichtes nicht frischweg auf den Gegenstand der Klage eingeht, sondern sich erst durch eine Einleitung auf diese vorbereitet, sind es in der Regel wenige typische

¹ Einen merkwürdigen Typus für die Methode solcher Aussöhnung durch exegetische Kunststücke bietet eben die Wendung, die man dem *Hadīṭ* gab, in welchem das Weinen um den Todten verpönt wird. *إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَيْكَا أَهْلِهِ عَلَيْهِ*: 'Pürwahr, der Todte wird (im Grabe) gepeinigt wegen der Wehklage seiner Angehörigen'. Die Fortdauer der Todtenklage im Brauche der Muhammedaner nöthigte nun die Theologen, der *ʿAjiša* eine Interpretation dieses Prophetenwortes anzudeuten, nach welcher der Prophet jenen Ausdruck bei Gelegenheit der Todtenklage um eine Jüdin gethan habe; derselbe habe demnach gar nicht allgemeine principielle Bedeutung: *... مَا رَوَى ابْنُ عُمَرَ عَنْهُ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَيْكَا أَهْلِهِ عَلَيْهِ فَقَضَتْ عَائِشَةُ عَلَيْهِ بَآئَهُ وَهُمْ يَأْخُذُ الْحَدِيثَ عَلَى وَجْهِ مَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى يَهُودِيَّةٍ يَبْكِي عَلَيْهَا أَهْلُهَا فَقَالَ إِنَّهُمْ يَبْكُونَ عَلَيْهَا فَأَنَّى تَعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا فَظَنُّوا أَنَّ الْعَذَابَ مَعْلُولٌ لِلْبَيْكَا*. *وَقَدْ أُلْحِقَ الْحُكْمَ عَامًّا عَلَى كُلِّ مَيِّتٍ* bei Šāh Welī Allāh al-Dihlāwī: *al-Inšāf fī ḥajāt sabab al-ichtilāf* (Bombay, lith., 1303) 4.

² *Moh. Stud.* 1: 247.

Formeln, deren er sich zu bedienen pflegt; zumeist die Schilderung der heissen Thränen der durch Weinen und schlaflose Nächte ruinirten Augen (mit dem typischen *فَدَى*); zuweilen die Zurückweisung der Tadlerinnen (*awādil*).¹ die sein endloses Jammern nicht richtig finden; seltener sind an dieser Stelle selbsttröstende Betrachtungen über die Vergänglichkeit alles Irdischen.² Hingegen wird die Beschäftigung mit Tändeleien geradezu abgelehnt. Man hat zwar die Schilderung der *Atlāl* auch in dieser Art der Dichtung anzubringen versucht,³ aber in engem Zusammenhang mit dem Gegenstand der Trauer gehalten.⁴

Als Specimen für die ausdrückliche Ablehnung des *Nasib* als Einleitung der Trauergedichte möchte ich hinweisen auf das Trauergedicht des 'Ubejdallāh b. Kaṣṣ al-Ruḳajjāt über die in der Schlacht von Harra gefallenen Angehörigen seines Stammes, deren Tod ihm sein Vetter Jezid b. 'Alī b. 'Ubejdallāh in einem Briefe (vgl. v. 7) berichtete (*Diwān* nr. 40).⁵ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Dichter durch den Reim (يَهْ) dieses Trauergedichtes die Reminiscenz der Todtenklage erwecken wollte.⁶

¹ Dafür gebe ich im Anhang dieser Abhandlung (vi) ein Gedicht des Hufeßliten Abū Du'ejb, welches auch als Specimen dafür gelten kann, dass der Dichter über den Rahm der Betraurten in v. 3 hinwegkommt und den Inhalt der *Martija* mit der Schilderung der Begräbnis- und Trauergebräuche erschöpft. — Die Anrede an die 'Awādil wird zuweilen an das Ende des Gedichtes gesetzt; dafür ist ein gutes Beispiel das Trauergedicht des Ibn al-Ḡarira al-Nahālī; am Schlusse desselben (*Ag.* x 98, 2—4) werden in drei Verszeilen die Vorwürfe der 'beiden Tadlerinnen' abgelehnt: *أعازلتني*

² Abū Jezid, *Nawādir* 36, WRIGHT, *Opuscula* 118 ult. *Šawā'ir* 132.

³ *Šawā'ir* 6.

⁴ Ibn Hišām, 1022, 5, *Martija* des Ḥassān über den Propheten; dergleichen beginnt Ṭamīm b. Muḳbil sein Trauergedicht über 'Otmān, aus dem einige Zeilen in dem unten folgenden Text des Ibn Kaṣṣ mitgetheilt sind, mit *Atlāl*-Erinnerungen, *Jāḳūt* iii 398, 20 ff.

⁵ Jetzt, *Der Diwān des 'Ubeid-Allāh ibn Kaṣṣ ar-Ruḳajjāt*, ed. N. RHODOKAKAKIS (Wien 1902) 188. — In v. 1 hat meine Abschrift für das *وَبَرَكْتُ عَيْتِيْه* der Ed. RHODOKAKAKIS: *عَيْتِيْه* (in der Bedeutung: *تَبَخَّرْتُ*). — Zu v. 9 vgl. Nāḥ. (AHLWARDT) 17, 14.

⁶ Vgl. denselben Reim in einem kurzen *Hezāg*-Trauergedicht, *Ag.* xx 102, 17—21, im Trauergedicht der Hind über die Bedirgefallenen, Ibn Hišām 537, 7—13.

Nur das Trauergedicht des Durejd b. al-Šimma über seinen ermordeten Bruder wird als Ausnahme erwähnt; es beginnt mit Liebes-schilderungen. Aber dies Gedicht wurde ein Jahr nach dem Tod des Betrauten verfasst, als bereits auch die Blutrache für ihn erfüllt war. Darin findet man die psychologische Rechtfertigung dafür, dass Durejd die Trauer um den Bruder mit dem Ausdruck anderer Gefühle vermengen konnte. In der That wird dies Gedicht in der Ġamhara, in die es aufgenommen ist, unter den Muntakajāt, nicht aber unter den Marāfi vorgeführt.¹ Freilich fehlen in der Ġamhara-Recension des Gedichtes, bei ihrer Vergleichung mit einer anderen Ueberlieferung desselben,² zwei mit أعاذلتى resp. mit أعازل beginnende Zeilen, die dem Gedicht erst recht den Charakter einer Martija zu verleihen geeignet sind.

Der ‚ungeschlachte‘ Temim b. Ubejj ibn Mukbil geht sogar mit der in den Kašiden beliebten Formel: ‚Aber lass‘ dies‘ von der Trauer um ‘Otmān b. ‘Affān auf die Schilderung der fortziehenden Geliebten über, ‚die er wegen der Erschlagenen von Kurejā nicht vergessen mag‘. Dies eine Beispiel kann uns zeigen, wie wenig echtes Gefühl zuweilen der im Trauergedicht zur Schau getragenen Verzweiflung entspricht. Als dritte Varietät könnte diesen beiden Specimina übrigens ein Beispiel angereiht werden, wo in einem kleinen Reğez-Trauerlied die Beziehung auf Wein, Weiber und Gesang inmitten der Todtenklage eingeschoben ist.³

Ueber diese Eigenthümlichkeit der Martija spricht sich der berühmte Poetiker Ibn Rašik aus in seinem Buch al-‘Umda fi maḥāsini al-ši‘r. Ich gebe das betreffende Stück nach der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek, DC. nr. 328, fol. 165^b:

وليس من عادة الشعراء ان يقدّموا قبل الرثاء نسيباً كما يصنعون في
المديح والهجاء قال ابن الكلبي وكان علامة لا اعرف مرثية في اولها نسيب
الا قصيدة دريد بن الصمة

¹ Ġamhara 117. ² Ag. ix 4, 23–24.

³ Lebid (ed. HUBER-BROCKELMANN) Fragm. nr. 12 allerdings nur in der Uebersetzung (VV. 6–9); im entsprechenden arabischen Texte scheinen die VV. 7, 8 ausgefallen zu sein.

أَرْتُ^١ جَدِيدَ الْحَبْلِ مِنْ أُمِّ مُغْنَبِدٍ بِعَاقِبَةٍ وَأَخْلَفْتُ كُلَّ مَوْعِدٍ^٢
 ... أَنَّ الْمُتَعَارِفَ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْعَرَبِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَرْتَبَةٌ
 وَلَهَا تَشْبِيهِ إِلَّا قَصِيدَةُ دُرَيْدٍ وَإِنَّا أَقُولُ أَنَّهُ الْوَاجِبُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ وَالِي
 وَقَتْنَا هَذَا وَمِنْ بَعْدِهِ لَاقَ الْآخِذَ فِي الرِّثَاءِ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ مُشْغُولًا عَنِ النَّسِيبِ
 بِهَا هُوَ قَبْلَهُ مِنَ الْحَسْرَةِ وَالْإِهْتِمَامِ بِالْمُصِيبَةِ وَأَمَّا تَغْزُلُ دُرَيْدٍ بَعْدَ قَتْلِ أَخِيهِ
 بِسِنَّةٍ وَحِينَ اخْذَ بِثَأْرِهِ وَأَدْرَكَ طَالِثُهُ وَرَبَّمَا قَالَ الشَّاعِرُ فِي مَقْدَمَةِ الرِّثَاءِ تَرَكْتُ
 كَذَا وَكَبِرْتُ عَنْ كَذَا وَقَدْ شَغِلْتُ عَنْ كَذَا وَهُوَ فِي ذَلِكَ كَلَهُ يَتَغَزَّلُ وَيَصِفُ أَحْوَالَ
 النِّسَاءِ وَكَانَ الْكُمَيْتُ رِكَابًا لِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ فِي أَكْثَرِ شِعْرِهِ^٣ فَأَمَّا ابْنُ مُقْبَلٍ فَمِنْ
 جَفَا أَمْرِيَّتِهِ رَفَا مَثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ بِقَصِيدَةٍ حَسَنَةٍ أَتَى فِيهَا عَلَى مَا فِي النَّقْصِ
 ثُمَّ تَخَلَّفَ فَقَالَ

فَدَخَ ذَا وَلَكِنْ مَلَقَتْ حَبْلَ عَاشِقٍ لِأَحْدَى شُعَابِ الْحَيْنِ وَالْقَتْلُ أَرْثُ^٤
 وَلَمْ تَتَسَنَّى قَتْلِي قَرِيْشٍ^٥ طَعَالِنَا تَحْمَلُنَ حَتَّى كَادَتْ الشَّمْسُ تَغْرُبُ
 يَطْفَعُنَ بِغَيْرِيذٍ يُعْبَلُ ذَا الصَّبَا إِذَا رَامَ أَرْكَوْبُ الْغَوَايَةِ أَرْكَبُ^٦
 مِنَ الْهَيْفِ مِيدَانُ ثَرَى لَطْفَائِلَهَا بِمَهْلِكَةِ أَحْرَاسُنَ تَذْبِذِبُ^٧
 وَالنَّسِيبُ فِي أَوَّلِ الْقَصِيدَةِ عَلَى مَذْهَبِ دُرَيْدٍ خَيْرٌ مِمَّا خَتَمَ بِهِ هَذَا
 الْجَنْفَ عَلَى تَقْدَمِهِ فِي الصَّنَاعَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الرِّوَايَةُ طَعَالِنُ بِالرَّفْعِ

V.

Die Marāṭī-Gedichte waren in der arabischen Philologie vom
 Anbeginn ein bevorzugter Gegenstand der Ueberlieferung und

^١ Cod. أَرَدْتُ.

^٢ Nun folgen noch mehrere Zeilen dieses auch sonsther bekannten Gedichtes.

^٣ z. B. in dem Trauergedicht auf Chandaḥ Ag. xi 47 unten; dieselbe Methode
 gibt er auch in den Hāimijāt ibid. xv 124, 25 ff.

^٤ Cod. قَتْلِي قَرِيْشًا. Mit unserer Emendation stimmt auch (nach Mittheilung
 des Herrn Professor B. Mouris) die Handschr. der vickönigl. Bibliothek in Kairo,
 Adab, nr. 456.

^٥ Zu dieser Verszeile giebt der Kairiner Gelehrte, al-Sejjid Muḥammad
 al-Biblawī folgendes Commentar (briefliche Mittheilung): امْرَأَةٌ هَيْفَاءُ أَيْ مَعْتَدِلَةٌ: القوام المتماثلة
 القوام يعنى أن الطعائن من النساء الهيف أي المعتدلات القوام المتماثلة
 في مشيها كالغصن المتأد ولكن هاتيك الطعائن يمكن يهلك فيه من يقصده
 والأخرى جمع حرص وهو الخلق

^٦ Cod. خَيْرُهَا.

Sammlung. Die Omajjaden, die mit grossem nationalen Eifer die Aufbewahrung der Producte der alten Poesie förderten,¹ gaben sich, wie al-Gāhiz² und Abū 'Ubejda³ berichten, vorzüglich mit Ueberlieferern ab, die auf die Aufbewahrung der Marāṭi Gewicht legten; sie motiviren diese Gesinnung damit, dass aus solchen Gedichten die edeln Eigenschaften der arabischen Vorfahren am besten ersichtlich werden. Solche Gedichte boten sich daher den Sammlern der späteren Zeit als Gegenstände specieller Anthologien dar. Eine jetzt — wie es scheint — nicht mehr vorhandene Marāṭi-Sammlung stellte zusammen ein Mitglied der in der 'Abbasidenzeit berühmten Gelehrtenfamilie der Jezidi,⁴ Muḥammad b. al-'Abbās (st. 310), Erzieher des Chalifen al-Muktadir.⁵ Er war Enkel des unter Hārūn al-raṣīd und Ma'mūn berühmten Dichters und Schöngeistes Abū Muḥammed Jahjā, und gehört dadurch der Familie des Dichters Du-l-ṛumma an. Muḥammad b. al-'Abbās al-Jezidi ist Verfasser mehrerer poetischer und philologischer Schriften,⁶ deren Inhalt sich sowohl auf Nachrichten aus dem arabischen Alterthum als auch auf solche aus neueren Zeiten bis auf die des Chalifen Ma'mūn erstreckt.⁷ Er hat mit Vorliebe Dichternachrichten gesammelt und ist in dieser Beziehung eine ergiebige unmittelbare Quelle für den Verfasser der Agāni,⁸ sowie für Abū

¹ Vgl. *JRAS.* 1897, 326 ff.

² Baḡān II 36: قال ابو الحسن كانت بنو امية لا تقبل الراوية الا ان يكون راوية للمرائي قيل ولم ذاك قيل لانها تدل على عكارم الاخلاق

³ al-Beḡhazī, Maḡasin ed. SCHWALLY 373, 10.

⁴ Vgl. Mittheilungen über diese Familie Ag. xviii 72—87.

⁵ Filhrīst 51, 15.

⁶ Ag. x 31, 5 v. u. ist sein كتاب المتأخرين, xv 3, 6 sein كتاب الجوابات citirt. Die Nachrichten über sein Leben und seine Schriften sind von G. H. ESSEN-MANN in der Einleitung zu seiner Ausgabe: Al-Ḥadīraḥ Diwān al-Jezidī Scholāh (Leiden 1859) 3 ff. zusammengestellt. Der Diwān verdankt seine Redaction und die erklärenden Scholien eben diesem Muḥ. b. al-'Abbās.

⁷ Die 'Abbasidennachrichten hat Söhl Heisig benutzt; ein Citat nach Söhl bei Sujūṭī, Ta'riḥ al-chulafā (Kairo 1905) 128, 11 v. u.

⁸ Einige Beispiele, aus deren Inhalt man auf den weiten Zeitumfang der Nachrichten schliessen kann: Ag. iv 156; 157; 161, 6; 176, 19; 182 penult; vii 27, 5; 166, 16; ix 37 unten; 171, 17; xi 171, 15; xii 14, 12; 44, 11; xiii 99, 4 u. xx 147, 10; xxi 112, 3. — نسخة من كتاب محمد بن الخ xi 88, 16; 91, 13.

'Ubejdallāh al-Marzubānī (st. 378), einen der reichsten Tradenten von Nachrichten über alte Poeten.¹ Er ist der bei ersterem einfach unter seiner Nisba al-Jezīdī angeführte Ueberlieferer² und es ist wahrscheinlich, dass die Berufungen auf ihn bei Gelegenheit der Mittheilung von Trauergedichten und der einleitenden Erzählungen über die den Todesfällen der beklagten Helden vorangehenden Ereignisse³ aus seinem Specialwerke über Marāṭī entnommen sind. Der Verfasser der Chizānat al-adab, dem auch sonst viele jetzt ganz verschollene litterarische Alterthümer noch zur Verfügung standen, hat auch dies Werk des Muḥammed b. al-'Abbās al-Jezīdī in einer sehr alten Handschrift vom Jahre 368 benutzt.⁴

Der Beliebtheit der Marāṭī-Gedichte ist es wohl zu verdanken, dass wir dieselben noch heute in so reichlicher Anzahl besitzen. Sie zeigen auch in ihrer künstlichen Ausbildung eine Menge populärer Elemente, und sind dem allgemeinen Verständniss leichter zugänglich als die schwerfälligen Kaṣīden der anderen Gattungen. Ueberdies hängen sie unter allen Arten der klassischen Poesie am meisten mit volksthümlichen Uebungen (Todtenklage) zusammen.

Aber durch die formelhaften Elemente, die dieser Dichtungsgattung eigen sind, konnte sie auch mit der Zeit leicht den ersten Eindruck einbüßen, auf dessen Hervorrufung sie angelegt ist. Wenn der medinensische Dichter 'Urwa b. Udejna sein Trauergedicht über seinen Bruder Bekr als dichterisches Kunststück recitirt, so hat

¹ Von Marzubānī citirt sehr oft sein Schüler 'Alī al-Murtaḍā (355—436) im Gurar al-fawā'id: 202: *واخبرنا المرزبانى قال اخبرنا محمد بن العباس اليزيدى* oder 298: *قال حدثنا ابو العباس اخبرنا عبيد الله (المرزبانى) قال حدثنى محمد* u. u. m.

² s. II. Ag. ix 131, 3; x 3, 24; 6, 20; 79, 6; xi 53, 11; xii 44, 9 v. u. xviii 128, 13. — 'Ubejd allāh b. Muḥammad al-Jezīdī. Ag. x 88, 14; xvi 86, 12 ist sein Onkel, vgl. *عبيد الله* xviii 73, 17; 83, 4 v. u. und öfters.

³ Ich rechne hieher die Nachrichten Ag. xii 15; ix 7 unten; xi 8, 7 v. u.; 46, 3; 47, 23; xxi 263. 268.

⁴ Chiz. ad. iii 655: *وهي من القصائد الجياد في المراثي وقد جمعها محمد بن العباس اليزيدى عن ابن حبيب وهي عندي بخط محمد بن أسد بن علي القاري وتاريخ خطه سنة ثمان وستين وثلاثمائة*

der Schlussvers dieser Dichtung: „Und wie könnte ein Leben nach dem Tode Bekrs noch Annehmlichkeiten bringen?“ — eine abgegriffene Formel dieser Poesie — zum grossen Aerger des Dichters den in pietätloser Form laut werdenden Humor der Hörer hervorgerufen.¹

Auch die Uebertreibung, welche in der Herzzählung der „rühmlichen Eigenschaften“ vorherrscht, hat nicht verfehlt, häufig auch den Spott des Publicums herauszufordern.

„Jede Klagefrau lügt, mit Ausnahme der Frau, die über Sa'd b. Mu'ad die Todtenklage gesungen“² — so lässt man den Propheten das Gemeingefühl ausdrücken. Daran war ja auch zum Theil die Maasslosigkeit schuld, die im Betrieb des Trauergedichts von alters her Platz gegriffen hatte. Der Ausdruck der Untröstlichkeit gehört zu den Erfordernissen dieser Poesie. Als Typus der Zurückweisung jeder Tröstung wird ein Vers des 'Antara (weder im Diwân noch im App. ed. AHLWARDT vorhanden) angeführt.³ Die Trauer um den Verstorbenen wird ewig andauern; fortan hat die klagende Person auch für anderes Leid keine Thränen mehr, sie werden — und dies wird mit einem Schwur bekräftigt — nur für den Gegenstand der gegenwärtigen Klage strömen.⁴ Eine ganz eigenthümliche Pointe gewinnt dies Gelübde, wenn es eine Frau ist, die ihr Klaglied mit dem Versprechen ewiger, niemals aufhörender Trauer um den beklagten Gatten schliesst.⁵ Sie wolle mit ihrer Trauer der Turteltaube (قمری) gleichen, die den Tod des Männchens in lebenslänglicher Einsamkeit beklagt.⁶ Die in ihren Liedern solche verzweiflungsvolle Trauer gelobten, sah man aber nicht selten recht bald bei dem Hochzeitsfest an der Seite des zweiten oder eines weiterfolgenden Gatten. Die Litteratur hat sich besonders an einem

¹ Ag. vi 131; xxi 171.

² Ibn Hišām 699, Uad al-gāba ii 298: كل قادیة (قادیة) كاذبة.

³ Zahr al-šādab ('lqd.) iii 246 أنكر على من تعلل بالأسى.

⁴ Ibn Hišām 529, 13.

⁵ Lejlā, Ag. x 78, 6, Chaneš 40, 8 ff; 90, 6; Šaw'ir i 151, 2.

⁶ Karwīnī ed. WÜSTENFELD i 423; Damīrī s. v. ii 305, 9.

solchen Fall belustigt, der auch in der That die bösen Zungen der vornehmen Gesellschaft in Medina zur Frühzeit des Islam beschäftigt hat. Die Anṣār-Frau 'Ātika bint Zejd verlor ihren Gatten, 'Abdallāh Sohn des Chalifen Abū Bekr, in der Schlacht bei Tā'if. Sie widmete ihm ein ergreifendes Trauerlied mit folgendem Schluss:

Ich schwöre, mein Auge soll nicht aufhören deinetwegen von Thränen
beisse zu sein und mein Körper soll immerfort in Asche gehüllt bleiben,
Ewig und immerdar, solange nur die Turteltaube auf den Wipfeln girrt
und solange die Nacht dem hellen Tage folgt.¹

Als sie bald hernach (einige sagen sogar: in dritter Ehe) ihre Hand dem Chalifen 'Omar schenkte, der zu Ehren seiner jungen Gemahlin ein grosses Gastmahl veranstaltete, rief 'Alī ins Frauengemach die Klageworte der 'Ātika hinein, erinnerte sie an die 'lebenslänglichen heissen Thränen' und den 'staubbedeckten Körper' und schloss mit den Koranworten (61, 2, 3): 'O, ihr Gläubige, warum sprecht ihr, was ihr nicht erfüllet; gar sehr hasst es Allāh, dass ihr sprecht, was ihr nicht erfüllet.'² Die polemische Spitze dieser Erzählung ist wohl gegen die vom Islam vergeblich und erfolglos verpönte Todtenklage gerichtet.

Diese Absicht ist bei den philologischen Anekdoten, welche die Tendenz verrathen, die Aufrichtigkeit und die Ernstlichkeit der übertreibenden Todtenklagen der Frauen ins Lächerliche zu ziehen,³ ausgeschlossen. Von diesen Anekdoten, wollen wir als Probe hier eine auf al-Aṣma'ī zurückgeführte hervorheben, die nach Ibn Durejd dessen Schüler Abū 'Alī al-Kāli mittheilt. Auf einer seiner Forschungsausflüge in die arabische Wüste — erzählt al-Aṣma'ī selbst — zog er an einem Grabe vorüber, bei dem er eine Frau die folgenden Klageverse jammeru hörte:

¹ Anis al-ḡulāsā nr. 37 (164, 1).

² Ag. xvi 134, Chiz. ad. iv 351, Uss. al-ḡāba v 498.

³ Man vergleiche besonders die frivole Anekdote des Abū Tumāma bei Pseudo-Gāhiz, Maḥāsin ad. van Vloten, 357, 3. Einem humoristischen Zweck dient die alterthümliche Saḡ'-Klage, Mejd. II 137 zum Sprichwort لا محباً لعطر.

„Wer wird nunmehr Bitten gewähren, wer Gaben spenden; wer unser Sprecher und Redner sein!

Wer unseren Vertheidigern und Kriegshelden vorstehen, wenn alle Krieger knieend niederhocken! —

Wenn man sagt: Gestorben ist Abū Mālik, der Mann der Edelthaten, der auserwählte Fürst der Araber?*

Mitfühlend neigte sich al-Ašma'i zu der wehklagenden Frau und fragte sie, wer denn jener betrauerte Mann war, dessen Tod eine so klaffende Lücke zurückgelassen. Als die weinende Frau zu ihm aufblickte, gewahrte er ein ausgedörrtes, buntscheckiges, zahnloses Weib, das ihm folgendes antwortete: „Möge ich die Lösung für dich sein! Dieser hier war Abū Mālik der Schröpfmeister, Schwiegersohn von Abū Manšūr dem Weber.¹ „Möge dich Gott verfluchen — versetzte hierauf al-Ašma'i — ich hätte geglaubt, du beweinst einen Fürsten von den Fürsten der Araber.“²

Denselben Zweck, den al-Ašma'i mit dieser etwas derben Erzählung verfolgte, beabsichtigen auch einige in die Biographie der Lejlā al-Achjalijja hineingedichtete Daten über ihre Unterredungen mit omajjadischen Chalifen.³ Man erzählt z. B., dass Mu'āwija sie gefragt habe, ob es denn wirklich wahr sei, dass der in ihren

¹ Die beiden verachteten Berufsklassen, *Globus*, LXVI (1894) 204.

² Amāl al-Ḫālī (Handschr. der Biblioth. nationale nr. 1035), fol. 17* = al-Nuwejrī (Leidener Handschr. nr. 2^b), fol. 129: حَدَّثَنَا أَبُو يَكْر (بن دريد) قَالَ اخبرنا قالوا كلمهم سمعنا الاصمعي يقول عبد الرحمن وابو حاتم والاشماداني والرياشي قالوا كلمهم سمعنا الاصمعي يقول كنت بالبادية فرأيت امرأة عند قبر تبكي وتقول

| | | |
|---------------|---------------|---------------|
| فمن للنسوة | ومن للنسوة | ومن للنسوة |
| ومن للحياة | ومن للحياة | ومن للحياة |
| إذا ما الحياة | إذا ما الحياة | إذا ما الحياة |
| فمن للحياة | فمن للحياة | فمن للحياة |

قال فجلت اليها فقلت من هذا الذي مات هؤلاء الخلق كلها بموته فقالت أما تعرفه فقلت اللهم لا فاقبلت ودمعتها تنحدر فاذا هي مقاه برشاء ثريما فقالت فديتك هذا ابو مالك الحنجام ختن ابى منصور الحائك فقلت عليك لعنة الله والله ما ظننت الا وانه سيد من سادات العرب

³ Ag. x 79, 8; 81 ponult. 84, 17 (Begegnung mit Haǧǧāǧ) sind die Dinge schwächer aufgetragen.

Klagliedern als ganz besonderer Tugendheld gepriesene Tauba eigentlich ein schändlicher Kerl gewesen sei. Der Chalife Merwān wieder fragt sie, ob es sich bestätige, dass derselbe Tauba, dessen Ritterlichkeit in ihren Liedern so oft wiederkehrt, nichts anderes als ein gewöhnlicher Raufbold und Kameldieb war. Sie weist diese Beschuldigungen natürlich als ganz gemeine Verläumdungen zurück.¹

VI.

Anhang.

(S. oben Seite 328, Anm. 1.)

Aus dem Diwān des Abū Du'ejb al-Hudālī (Handschr. LANDBERG, fol. 145* ff.).

أَعَاذِلْ إِنَّ الرِّزَّ مِثْلُ ابْنِ مَالِكٍ * زُعْبِيرٌ وَأَمْثَالُ ابْنِ نَضْلَةٍ وَأَقْبَدِ
وَمِثْلُ الشَّدْوَسِيِّينَ سَادًا وَذُبْدِيَا * رَجَالُ الْحِجَازِ مِنْ مَسُودٍ وَسَالِدِ
أَقْبَا الْكُشُوحِ أَبْيَضَانِ بَلَاغَمَا * نَعَالِيَةُ الْخَطِيِّ وَارِي الْأَزَاقِدِ
أَعَاذِلْ أَتَقِي لِلْمَلَامَةِ خَطْمَهَا * إِذَا رَاغَ عَنَى بِالْجَلِيَّةِ عَالِدِ ٥
وَقَالُوا ثَرَكْنَاهُ فُزِّلَ لِنَفْسِهِ * وَقَدْ أَسْتَدُونِي أَوْ كَذَا غَيْرَ سَائِدِ
وَقَامَ يَمَانِي بِالْبَعَالِ حَوَاسِرَا * فَالْضَّغْنُ وَقَعَ السَّبَبِ تَحْتَ الْقَلَائِدِ
يُودُونَ أَنْ يَغْدُونَنِي بِنَفُوسِهِمْ * وَمَنْعَى الْأَوَاقِي وَالْقِيَانِ التَّوَاهِدِ
وَقَدْ أَرْسَلُوا قَرَاطَهُمْ فَتَأَلَّفُوا * قَلِيمًا مَنَافَا كَالْإِمَاءِ الْقَوَاعِدِ
مُطَاطَأَةً لَمْ يَتَبَطَّوْهَا وَإِنَّمَا * لِيَرْضَى بِهَا قَرَاطُهَا أَمْ وَاجِدِ
قَضُوا مَا قَضُوا مِنْ رِيَمِهَا ثُمَّ أَقْبَلُوا * إِلَى بَطَاءِ الْمَشِيِّ غَيْرَ السَّوَاعِدِ 10
يَقُولُونَ لَمَّا حُشِبَ الْبَمَرُ أَوْرَدُوا * فَلَيْسَ بِهَا أَذْنَى زَفَافٍ إِسْوَادِ
فَكُنْتُ دُفُوبَ الْبَمَرِ لَمَّا تَبَسَّلْتُ * وَسَرَبِلْتُ أَتَقَانِي وَوَسَدْتُ سَابِدِ ١٥
هَذَا لَيْ لَا إِتْلَافَ مَالِي ضَرَرَنِي * وَلَا وَارِثِي إِنْ تَجَرَّ الْعَالُ حَابِدِ ٢٠

Anmerkungen.

1. LA. 179: رزاً. — Schol. Var. وأمثال. Derselbe Anfang in Trauer-
gedichten häufig, z. B. Zuh. 2, 1. Der erste Hv. fast wörtlich,

¹ al-Husayn, Zahr al-ādāb, III 249, 250.

nur mit anderen Eigennamen am Anfang des Trauergedichtes des Durejd b. al-Šimma über den Tod seines Bruders, 'Ikd. in 75, 16; Ag. ix 4, 24, wo noch eine Zeile vorhergeht; vgl. Hut. 28, 5. 6. WRIGHT, *Opusc. arab.* 108, 5. Einer der Wehrufe in der Todtenklage ist auch *وَا زَيْتَا*. S. im Trauergedicht des Kaṣṣ al-ruḳajjāt xl v. 15 und vgl. Mas'ūdi ed. DE GOMBE 287, 10.

2. LA. ذيب: 370. — Schol. *قال الاصمعي اذا كان اسم رجل فهو سدوس*. — Nab. 3, 9. بضمة السين واذا اردت الطيلسان فهو بفتحة السين.
3. LA. زند iv 179. — Schol. *اي كل واحد منهما كانه رأس رمح في مضيه*.
5. LA. زل xiii 327. *تَزَلُّزٌ نَفْسُهُ*.
6. LA. حسر v 261. — Vgl. *Muh. Stud.* i 244, Anm. 1. NOLDEKE, Beitr. 179 v. 5, JACOB, *Beduinenleben* 140, 2.
7. Schol. *مثنى الأوقى يعنى الذهب وقوله يفدوننى ذهب الى الرجال والنساء*.
8. LA. فرب ix 243, اثل xiii 9. — Ibn Wallād ed. BROENLE 61, 5; Schol. *يقول تسنيم لراب القبر واشربابه كالإمء لأن الأمة اذا قعدت مستوفزة للعمل والخرة تقعد مترقعة مطمئنة*.
9. LA. وحد iv 464; ein seichtes Grab, das nicht tief wie eine Cisterne gegraben wird; Beschreibung des Grabes, *Diwān Ḥatim* ed. SCHULTHESS 19, 9. — Schol. *يرضون بها أن تصير أمًا لواحد اى تضم واحدا وهى لا تضم اثر من واحد لأنه لا يدفن فيها إلا واحد*.
11. LA. جش viii 162; ذف xi 9. Die Enge des Grabes wird oft hervorgehoben; z. B. Mālik b. al-Rejb (in einer Kaṣide, der viele Daten über Begräbnissgebräuche zu entnehmen sind): „Müget ihr mir nicht missgönnen ein Stück von der weiten Erde, dass ihr mir (mein Grab) weit machen müget;“ *Ġamhara* 144 v. 8.
12. LA. بسل xiii 56 (ibid. *وسد*, iv 474 mit der La. *لَمَّا تَوَسَّلَتْ*). Zu dem Gleichniss mit dem Schöpfeimer und der Tränke, s. *Abhandlungen zur arabischen Philologie* ii xxx, Anm. 3; SCHULTHESS, zum *Diwān Ḥatim* 48, v. 2 (S. 50).

Ausser der gewöhnlichen Benennung *كُفْن* (die jedoch auch für sonstige Kleidung gebraucht wird, *Imrlk.* 65, 6), woher *كُفْنٌ*, in das Leichentuch einwickeln (*Mutammim*, NOLDEKE, Beitr. 79,

v. 2. Ag. xiv, 70, 4) dient in der alten Sprache zur Bezeichnung derselben Sache auch das Wort رِطَّة; der Todte ist die Füllung der r.

كَمْ تُرَى الْيَوْمَ مِنْ صَحِيحٍ تَمَتَّى * وَعَدَا حَشَوُ رِطَّةٍ مَقْبَرٍ — وَرُ

Adi b. Zejd, Chiz. ad. 1 183 ult. وجرود إذا ثوى حشو رِطَّة وجرود Adab al-kâtib ed. GRONERT 432 ult. (= Kairo 141, 14), 'Ajni u 193 (sowie man den Helden حشو دُرُع Zuh. 2, 3; 4, 7 Aus b. Haġar 33, 2, Kâmil 268, 21; 761, 15, den Todten auch حشا حَدَث Hâtim ed. SCHULTHESS 25, 12, Lebîd, App. 13, 1 nennt; vgl. Abû Temmâm, Diwân 348, 11). — Endlich heisst das Todtengewand auch سَبِيَّة 'Ant. 25, 6. Der in seinem Blute liegende Held hat gleichsam Leichenkleider aus Purpur سبالب كالأرجوان Ham. 377 v. 1. — Im Islâm wird die Todtenkleidung als aus zwei Stücken bestehend bezeichnet

نَضِيكُ مَا تَجْمَعُ الدَّهْرُ كُلَّهُ * رِءَاثُ ثَلَاثِي فِيهِمَا وَحَنُوطُ

Anonymus bei Murtaḡā al-Zabidî, Ithâf al-sâda (Commentar zum Ihjâ des Ġazâlî, ed. Kairo) x 234. Der Genosse Tâbit b. Kaġs b. Šammās am Schlachttage von Jemâma: قد تَحَنَّنَ وَلَبَسَ ثَوْبَيْنِ أبيضين يُكْتَفَنُ فِيهِمَا Ibn Sa'd, bei Murtaḡā l. c. 331, 4 v. u. Andere Ueberlieferungen über die Zahl des Kafan hat Mas'ûdî, Tanbih. ed. DE GORJE 281 unten. Vgl. auch Hschr. Berlin, ANLW. nr. 5452.

وَشَدَّ. Die Lage, die in solchen Beschreibungen dem Todten gegeben wird, entspricht der Schilderung der Lage während des Schlafes, Ag. vii 112, 17. فَتَوَسَّدَ يَدَهُ وَنَامَ تَحْتَهَا (السَّيْمَةُ) ثَوْبَةً vgl. Hut. 7, 18. Musnad Ahmed iv 281: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ يَضَعُ يَدَهُ الْيُمْنَى تَحْتَ خَدِّهِ 300, 15. وضع يده اليمنى تحت خدّه. Beim Begräbniss legte man dem Kopf des Todten den rechten Arm unter, Ag. x 113, 3. قد وَسَدَّوْكَ أَمْسَى مَوْشَدًا vgl. Abû Temmâm, Diwân 349, 3 v. u. يَمِينًا; في الشرى يَمِينًا فَوَجَدَهُ مَيِّتًا قَدْ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى تَحْتَ خَدِّهِ وَهُوَ مُسْتَقْبِلُ الْقَبْلَةِ Dam. s. v. بَعِير 171. Von Leuten, die kein ordentliches

Begräbniss erhalten *لم تُؤسَد خدودها* (oder *جُرْحَى*) A'sa Bekr, 'Ikd. in 116, 13, Kâmil 638, 9. Daher wird dann *وَسَدَّ* im allgemeinen ohne nähere Bestimmung von der anständigen Beerdigung überhaupt angewandt: *وَعُوذِرْتُ إِنْ وَسَدْتُ أَوْ لَمْ أَوْسَدْ* ob ich nun gebettet (d. h. begraben) werde, oder unbegraben liegen bleibe, 'Adi b. Zejd, Ġamhara 103, 5 *حَتَّى تُؤَسَدَ فِي الْقَبْرِ* Al-Azraqi : 64 penult. Als Object kommen auch Staub und Steine vor: *انْصَبْتُ فِي حَفْرَةٍ مَوْسَدًا قَرِيبًا وَاحْجَارًا* Ag. xxi 129, 13 vgl. *ibid.* viii 5, 15. Ganz pleonastisch ist das dort völlig unpassende *لَا يُؤَسَدُ* (da doch der Todte eben im Grabe gebettet ward) wohl wegen des Reimes herbeigezogen in einem Trauergedicht des Ḥassān auf den Propheten, Ibn Hišām 1022 ult. (fehlt im *Diwān*).

13. Schol. *أَعَانِلُ لَا إِهْلَاكَ* ويروى: *أَعَانِلُ*. Damit wäre der Anruf der Tadelrinnen am Schlusse wiederholt.

✓ Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna.

By

J. S. Speyer.

(Continued.)¹

XXII (Candraprabhabodhisattvacaryāvadāna).

LXVII. P. 315, 8. I read *suviḥhaktā*, and l. 18 I propose to constitute the long compound adjective thus: *utpalapadmakumudapuṇḍarikādīsurabhijalakusumaparimaṇḍitā 'tīśvadu**; 'tī for nī has been already conjectured by the editors.

LXVIII. P. 321, 9 foll. — The ṛṣi Viśvāmitra, a pañcābhijñā, understanding the meaning of the portentous signs that appear in the sky, has a presentiment of the approaching death of the holy king Candraprabha. This is first related in prose, then worked out in some elaborate strophes, which in the printed text are not distinctly denoted as such. For this reason I let them follow here in due arrangement and, as far as I could, corrected. The metre of stanza 1 and 2 is vasantatilaka, that of nr. 3 śārdulavikrīḍita.

tathā hi (extra versum)

rodanti Kinnaragaṇā vanadevatā ca²

*dhikkāram utsrjati devagaṇā *pi tasthuḥ* |*

candro na bhāti na vibhāti sahasraraśmih

khe cādyavāditaravo 'pi uśāmyate 'tra | (1)

¹ See vol. xvi, p. 103 foll.

² Cp. p. 320, 27.

ete hi pādapagaṇāḥ phalapuṣpanuddha
bhūmau patanti pavanair api calitā na |
saṃsrūyate dhvanir ayaṃ ca yathā 'tibhīmo
vyaktaṃ bhaviṣyati pure vyasanam mahāntam || (2)
ete Bhadrāśīlānirāsaniratāḥ sarve saduḥkhā janā
atyantapratīśokaśalyavihatāḥ praspandakanyāhānauḥ |
etāḥ candranibhānā yuvatayo rodanti veśmottame
sarve ca prarudanti tīrakaruṇās santaḥ śmaśāne yathā || (3)

I have spaced the words I have tried to emend. Such gross faults as *rodanti* and *mahāntam* must be attributed to the author of this avadāna. As to the asterisks put in pāda *b* of stanza 1, MSS have *api tasthuh*, which is forbidden by the metre. But after removing the supervacuous initial *a*, the whole second part of that pāda remains obscure. What can be meant here, in the enumeration of ill omens, by the mentioning of the deities standing still? Would it be too audacious, supposing the corruption to lie a little deeper, to propose this correction: *dēvagaṇo 'pi śāśruḥ* (the deity of the forest utters a cry of distress, and the crowd of gods pour tears)?

In the sequel (p. 321, 26) the rṣi draws his conclusion in a sentence which is not prose but an anuṣṭubh śloka. Correcting two errors, one in pāda *b* (*pravaraṇi*) and one in *d* (*kṣemo*), I read it thus:

akīdāni nimittāni pravartante hi sāmpratam
kṣemāṃ diśam ato 'smākam ito gantuṃ kṣamaṃ bhavet.

LXIX. P. 324, 1. — King Candraprabha says to Raudrākṣa: 'come and make me know your wish: whatever you ask, you may take.' The word *yacchatām* is evidently corrupt; the editors, in a foot-note, propose *ucyatām*. I prefer *yācyatām*, so that the whole passage runs thus: *chi tvam brāhmaṇa yācyatāṃ yat prārthayase tad gṛhāṇeti*.

Some lines below Raudrākṣa puts forth his desire. He asks the king's head. He expresses his request in an elegantly turned *vasantatilaka*, and the king, granting him his wish, uses partly prose, partly an *upajāti* strophe with one *jagati* pāda. As neither of these

metrical portions is denoted as such in the printed text, and some corrections are necessary, I give them here in full.

1. *vasantatilaka*, pronounced by Raudrākṣa (p. 324, 4):

dharme sthito 'si vimale śubha bodhisattva
sarvajñatām abhilaṣan hṛdayena sādho |
mahyaṁ śiraḥ syja mahākaraṇāgraceto
mahyaṁ dasasva mama toṣakaro bhavādya ||

2. *upajāti*, spoken by the king (p. 324, 10):

priyo yathā yadyapi caikaputrakas
tathāpi me śirṣam idaṁ grhāṇa |
tvaccintitānāṁ phalam astu śighraṁ
śiraḥpradānād dhi labheya bodhim ||

That I change *kharpaṁ* into *śirṣam*, rests on this reasoning. *Kharpa* is no word at all, and a possible hypothesis that the author of this *avadāna* — and a pitiful writer he is, indeed — might have fashioned it himself for *kharparam*, which did not suit the metre, would not be sufficiently founded, *kharpara* meaning 'skull', not 'head'. Now, *śirṣam* = *śiraḥ* is not uncommon, also in Buddhistic Sanskrit, and the dissyllable wanted here must be a trochaic word, meaning 'head'. The characters that make up श्रीर्ष and खर्ष are not so distant from one another in Nepalese handwriting. The other emendations do not want an explanation.

LXX. At p. 334, 15 is quoted a saying of the Lord that there are five beings charming to the eye, *pañcāsecanakā darśanena*. If I see well, the very words of the Lord make up an *anuṣṭubh*, the third and fourth pāda of which have been depraved in the tradition. Emending them, we get this śloka:

hasti nāgaś ca rājā ca sāguraś ca śiloccayaḥ
darśanenāsecanakā Buddhaś ca jagatām varaḥ.

In pāda *a* the accumulation of the words *hasti nāgaḥ* to denote 'the elephant', is somewhat strange, for they must denote one being, if the verse is to demonstrate, as the prose text puts forth, that

there are *five* of those charming beings. I deem it not improbable that the verse, as the author of the avadāna knew it, was already corrupted, and that, in its original shape, Buddha stated there were six. For by changing *nāgaḥ* into *nagaḥ* the awkward expression *hasti nāgaś ca* is removed, we get two substantives copulated by *ca* and meaning two different things. So the whole saying gets a satisfying content. Six are the *asecanakadarśanāḥ*, it is told, an elephant, a tree, a king, a sea, a mountain and a Buddha. The adj. *asecanakadarśana* (so, not *ā°*) is also found at p. 23, 13 (said of a stūpa) and p. 226, 27, 227, 26, 251, 21, 361, 15, 366, 8, 390, 29, 547, 12 (said of Buddhas).

XXIII (Saṅgharakṣitāvadāna).

LXXI. As 'to put in fire' is in Sanskrit *agnim dātum*, not *a. dagdhum*, at p. 337, 25 the good reading must be *tasmin vihāre 'gnir dattaḥ* (cp. p. 261, 1 and 4). That MSS. have '*gnir dagdham*' is either the consequence of a gloss that crept into the context, or of a copyist's inadvertency, cp. *dagdhāḥ* l. 26.

LXXII. P. 338, 17 the printed text has *saśukladharmāḥ*, as if it were one word. Read: *tatraika ṛṣiḥ sa śukladharmāḥ* (perhaps *°dharmā*, as is required by grammar) *kathayati*. In the avadāna-collections it is nothing uncommon to meet with a redundant *sa* put immediately after the subject and emphasizing, as it were, its function as a subject, especially if some new personage is introduced. Examples: P. 399, 26 *tatra Yaśo nāmnā vṛddhaḥ ṣaḍabhijñāḥ sa uvāca* 'at that time an old (monk) named Yaśaḥ and possessing the six abhijñās said'. P. 558, 26 it is told that the rumour spread that king Rudrāyapa, after abdicating and embracing the state of a monk, had arrived at Rājagṛha: *Rudrāyapa rāja Bhagavatā pravrajitaḥ sa Rājagṛham bhikṣārthi praviṣṭa iti śruteā* etc. Cp. p. 373, 19 *yada ca Susīmaḥ praghātitaḥ tasyāpi mahānagno Bhadrāyudho nāmnā 'nakaśahasraparivārah sa Bhagavacchāsane pravrajito' rhan saṃvṛttaḥ*. Other instances: *Lalitavistara* (ed. LEFMANN) p. 142, 8, 189, 10, 277, 16.

LXXIII. Instead of *ṛddhiś cāpi nirhṛtā* p. 340, 9 the right reading to be restored is *ṛddhiś cābhinirhṛtā*, for this is the proper

term used to signify the acquisition of magical powers, cp. p. 48, 15. 49, 13, Lalitavistara (ed. LEPM.) p. 180, 6 and Avadānaśataka avad. 71 (Cambr. MS. Add. 1611, f. 66, b 7) *abhinirhāraśca kṛtāḥ*.

XXVI (pāpśupradānāvadāna).

LXXIV. On the pages 354 and 355 the metrical portions, though not denoted by alneas, are sufficiently pointed out as such by means of double *daṇḍas* put at the end of the stanzas (or half-stanzas). The indication wants to be corrected at p. 354, 1, where we must divide the text in this way:

idāniñ tu
etasyāḥ kālō 'yañ draṣṭuñ gatamānarāgahurṣāyāḥ |
nīśitāsivikṣatāyāḥ śvabhāvanīyatasya rūpaśya |

the first two words standing extra versum. This *āryā*, for the rest, has been well preserved in MSS., not so another at p. 355, 26 foll., the second pāda of which is too long; it may be healed by changing *dhavala* into *vara*.

Two other slight corrections. P. 355, 15 read *paṇḍita*, the vocative being required, not the nomin., and ib. l. 23 *supuṇyā* for *svapuṇyā*. That it must be *supuṇyā* is evident from the many repetitions of the upajāti stanza, e. g. in Avadānaśataka avad. 27 and 51—59. Cp. *infra* xcix.

LXXV. P. 357, 18 the edition has *prīṭīmanasā*, likewise p. 397, 11. 398, 19. 400, 6 *prīṭīmanā*; p. 404, 25 *prīṭīmanaso*; p. 449, 4 *prīṭīmanasas*. In all these forms *prīṭī* is erroneous. It must be, of course, *prīta*. Nor has the wrong acceptance, though frequent, ousted the right one everywhere. The just form of the bahuvrīhi has sometimes remained intact in MSS, see p. 386, 16 *prīṭāmanasā*; p. 395, 3. 405, 27. 425, 22 *prīṭāmanāḥ*. From the non-Buddhistical literature cp. e. g. Bhagavadgītā 11, 49 *vyapetabhīḥ prīṭāmanāḥ punas team | tad eva me rūpam idaṃ prapāśya*.¹

¹ A similar fault occurs on p. 404. MSS have four times *kṛṣṭitāḥ* with the meaning 'they two play', which should be corrected, of course, into *kṛṣṭatāḥ*.

LXXVI. P. 358—360. In the episode of Māra's taming by Upagupta different excellent corrections, especially in the metrical parts, have been proposed by WINDISCH and BOUTLINER, see the former's *Māra und Buddha*, p. 168 foll. Here are some other observations, bearing on the text of this episode.

1. Upagupta, by dint of his supernatural power, has bound three corpses of a serpent, a dog and a man to the head, neck and ear of Māra. Being thus put into contact with *three* corpses, how can Māra be said to endeavour to strip off, that corpse? Accordingly p. 358, 7 in the passage *atha Māras taṃ kuṇapam apanetum ārabdhāḥ* we have to correct *atha Māraḥ śeakuṇapam* etc., for l. 10 of that page Māra says: *moktuṃ na śakyāmi kaṇṭhāt śeakuṇapam*.

2. P. 358, 15 correct: *sa Mahendra Vāsavādīn devān abhigamyā**.

3. P. 358, 17 the corrupt *āryā* by which Māra declares his inferiority to the disciple of Buddha may be restored in this manner:

śiṣyeṇa Dakṣaśalya svayam ṛddhya (yā)¹ kṛtā hī maryādā |
kaś tāṃ bhettuṃ śakto velāṃ Varuṇālayasyeva ||

4. At p. 359 the loss of a monosyllable disturbs the metre twice. The first line of the *anuṣṭubh* l. 15 foll. has to be constituted in this way:

tvayā punar ahaṃ vira tyaktvā (evāṃ) sahaḥjāṃ dayām,

and at l. 21 I suppose we have to read:

yadārthaṃ (tvāṃ) Bhagavatā sāparādho 'pī marṣitāḥ;

the *yadārthaṃ* of MSS has been wrongly changed by the editors into *yardarthena*, the instrumental being out of place here.²

5. P. 360, 21. — In the passage, where Upagupta orders Māra to show him by magic the figure of Gautama Buddha, the *vaitaliya* stanza is disfigured by two faults, which obscure also the understanding. What at all can be meant by this sentence? *tad anadyam anugrahaṃ prati tvam iha vidarśaya Buddhaviḡraham*. WINDISCH showed the way to correction, proposing instead of *anadyam* a word

¹ Cp. nr. XX.

² P. 359, 14 *viprayam* is, of course, a typographical error.

very similar to it from a palaeographical point of view, viz. *anargham*. I would apply a slight modification and read *anarghyam*, that seems preferable. There remains how to get rid of the prepos. *prati*, which will not do here. The reading *apratimam*, as the editors have put into the text, cannot be the proper correction. I seek the fault not in *team*, but in *prati* and propose this form of the verse:

*tad anarghyam anugrahaṃ mayi
team iha vidarśaya Buddhavigraham;*

by this emendation the locative of the person on whom the benefit is to be bestowed, the absence of which would be strange, appears at the same time.

LXXVII. P. 362, 23 foll. — Māra has fulfilled the wish of his spiritual teacher. He has shown himself in the shape of Buddha to the admiring eyes of Upagupta, who overwhelmed by delight and veneration prostrates himself at the feet of him who bears only the appearance of the Lord. Māra, having warned before Upagupta that he should not forget he was to behold only the likeness of the Teacher, not Buddha himself, and therefore should avoid from prostrating himself, is confounded by that unbecoming act. He reminds Upagupta of the agreement. The other replies that it is not he, Māra, whom he adores, but the person represented, just as people venerating earthen images of gods do not revere the clay but the immortal ones represented by them. This discourse is written partly in prose, partly in verse. The stanza, l. 23—27, is composed in the metre *malini*, in *pāda c* the laws of that metre require *nayanakantam* for **kāntim*. *Pāda a* suffers by a grosser fault. The translation 'Bekennen' which WINDISCH (op. cit. p. 174) gives for *vādiṣṭhāna*, conceals it, but that translation does not suit our text. It is not Upagupta, who could at no rate say of himself that he had reached already *nirvāṇa*, but Buddha who is denoted by that epithet. The full meaning of the utterance of Upagupta reappears by correcting the corrupt *यस्य*, which disturbs the whole turn of the sentence, into *यस*. The *malini*, then, runs as follows:

*na khalu na viditam me yat sa vāḍipradhāno
 jalavihata ivāgnir nīrṛtiṃ saṃprayātaḥ |
 api tu nayanakāntām ākṛtiṃ tasya dṛṣṭvā
 tam ṛṣim abhinato 'haṃ tvāṃ tu nabhyarcayāmi ||*

Indeed, I am well aware of this that the foremost of teachers has passed away into nirvāṇa, yet beholding his lovely likeness I have bowed to that Ṛṣi, it is not you whom I worship.'

LXXVIII. P. 371, 29 Bindusāra orders his son Aśoka to subdue the rebellious citizens of Takṣaśīlā: *gaccha kumāra Takṣaśīlānagarāṃ saṃnāmaya*. Thus we have to read, not *saṃnāhaya* which signifies the equipping of an army. Cp. p. 372, 24 *na ca śakyate saṃnāmāyitum*, and it cannot be subdued', also 407, 27. 446, 1. 451, 15.

LXXIX. The akṣara *t* put instead of *st* (cp. p. 123, foot-note of my first article) has adulterated the text on p. 377, 12. The monk Samudra by ill luck has become a prisoner of the cruel gaoler Caṇḍagirika, who having the right to put him to death is disposed to execute him. His craving for mercy is fruitless, he can obtain nothing but a week's delay of death. That the author of this story states the poor monk to have been *maraṇabhayaḍvignakṛdayaḥ saptarātreya me na bhavitavyam* *iti* is no wonder, but what to say of what is added, *vyāyatatamatiḥ saṃvṛttaḥ*? As *vyāyata* means 'long' and nothing else, the meaning of these words cannot import but this that 'his mind became long or extended', which is nonsense. The author must have written *vyāyastamatiḥ* 'troublesome —, sad of mind'.

A little further on, in the description of the preparation of the fire on which the monk is to be boiled alive, and of the miracle that ensued, several corrections are necessary, I think. I will write down the passage in full, with my conjectures marked by spaced types (p. 378, 9—14): *tatas tena nirghṛṣṇena dāruṇhṛdayena paralokanirapekṣeṇa roṣaviṣṭena bahūdakāyāṃ sthālyāṃ nararudhirava-sāmūtrapuriṣaṃkulayāṃ mahālohyāṃ prakṣiptaḥ | prabhūtenḍhanaiś cāgniḥ prajvalitaḥ | sa ca bakunāpindhanakṣepeṇa na saṃtapyate | tataḥ prajvalayitum (ārabdhāḥ) | yadā tathāpi na prajvalati tato*

vicārya tāṃ lohitaṃ paśyati taṃ bhikṣuṃ padmāsyopari paryāṅkeno-paviṣṭam. In the preceding line (8) read: *śarīraṃ dīrghāyur* etc.

LXXX. At p. 380, 9 I surmise that it must be *tayāiva rddhyā prakrāntaḥ* instead of *tadeva* etc., l. 11 *mā tavaṃ mām apicchasi ghātayitum* (MSS have *mamāpicchasi*), l. 28 *śraddhālū* instead of *śraddhābhū*. In l. 24 separate *nāgai rājā*. For the rest, the triṣṭubh stanza at the bottom of the page seems too utterly corrupted as to give any chance to emendation by conjecture.

XXVII (Kunālavadāna).

LXXXI. P. 383, 25 foll. — Aśoka reprehending his minister Yaśas who had blamed his devotion to the Buddhist clergy, among other arguments quotes a well-known saying of the Lord, that riches are worthless save if given away in charity. In the *śārdūlavikrīḍita* stanza where this quotation occurs one word is utterly devoid of meaning, viz. *yantr̥bhya* (so ABC, *yanbhr̥tyo* in the Paris MS D is caused by the copyist's confounding Nepalese *t* and *bh*). The true reading is not *यन्त्रभ्यो* but *वस्तुभ्यो*, so that the first and second pādas of the stanza get this form:

*kiṃ te kārūṇikasya Śākyavṛṣabhasya itad vaco na kṛtaṃ
prājñānāḥ sāram asārakebhya iha vāstubhya grahitum kṣamam.*

have you never heard of this saying of the compassionate Śākya hero: the wise are able to obtain in this world worth from worthless objects.'

LXXXII. Upagupta on his conducting king Aśoka around the holy places remarkable by some important event in the life of the Teacher, is wont to explain with a few words the several facts for which each spot has got its reputation. So, coming to the place where once stood the penance-grove of Āraḍa and Udraka, he pronounces a śloka commemorative of the Lord having been a disciple of those teachers. This śloka has been edited thus (p. 392, 3 foll.)

*Udrakāraḍakā nāma ṛṣayo 'smin tapovane |
adhigatācāryasattvena puruṣendrena tūpitā ||*

Whether pāda *c* is corrupt or not, may remain uncertain, for the irregular sandhi may be due to the author of the poor poetry and the bad Sanskrit of this avadāna — as to the plural cp. sub vii —, but in pāda *d* the last word *tāpita* cannot be sound. If I mistake not, these meaningless three akṣaras represent a misread तादिना. *Tāyin(a)* has passed into the Sanskrit of the Northern Buddhists from some popular dialect(s), where older and Pāli *tādin(a)* had become *tāyin(a)*. It occurs once more in the fragment between avad. nr. 37 and 38 (in MS A f. 251 b), see Divy. p. 712 in the beginning, on which occasion the editors, in a foot-note, quote BERNOUR *Introduction* p. 227 n., who first drew the attention to the word *tāyin*, which he found in some passages of the metrical redaction of Kāraṇḍavyūha. How *tādi* = skt. *tādṛś* has got the meaning 'holy' and is with that meaning said of the Tathāgata, is explained by CHILDERS in his *Dictionary* s. v. In a passage of the Avadānaśataka, tale nr. 100, *tāyinaḥ* is likewise the equivalent of Pāli *tādino*, see ZDMG., LIII, 122 foll., and in Lalitavistara p. 388, 13 (ed. Lefm.) we find *arhantebhi ca tāyibhiḥ*.

LXXXIII. In the following pages the story of Kunāla is beset with many greater or lesser depravations and gaps of the text, most of which I refrain from healing or filling up. I confine myself to a few proposals of restoration.

P. 398, 27 I read *snātoḥhatāni vāsāmsi navāni dirghadaśāni prāvṛtya*, MSS have *dirghadaśādī*. Cp. p. 394, 12 another instance of *d* and *n* interchanged, for BERNOUR's conjecture *vaineyasattvavirahād* hits the mark. — P. 399, 12 *raye* seems to be miswritten for *ca ye*. — P. 400, 19 *tau jānumaṇḍalau* is wrong, either *dvau* (cp. p. 387, 7) or *ubhau* ought to be read. — Ibid. l. 23 the repeated pronoun *me* cannot be genuine, I hold the second *me* to represent a misread *yā*; the whole stanza, an upajāti, I read therefore as follows:

*yadā mayā śatrugaṇān nihatya
prāptā samudrābharayā saśailā |
śkātapatrā pṛthivī tadā me
pṛthivī na sā yā sthāviram nirikṣya ||*

P. 407, 20 foll. the *aryā* which commences with *mama bhavatu* is defect in two places, *mātu* being adverse to the metre and *sajjanajāna* to the obvious meaning of the sentence. Both inconveniences would be removed, if the stanza be read as follows:

*mama bhavatu maraṇam amba sthitasya dharme visuddhabhāvasya
na tu jīvitena kāryaṃ sajjanagīrdhikkṛtena mama ||*

The former of these corrections supposes the fact that *amba* has been ousted by its synonym. As to the latter one, the syllable *gi(r)* may have dropped by an oversight of some copyist, in the place of which, to fill up the metrical gap, some other copyist writing a line deficient of two morae repeated the syllables *jana*. At all events, something like *sajjanagīr-* is the term required by the context, cp. *dhigvāda* in *Jātakamālā*, see *Pet. Wörterb. in kürz. Fassung* VII, 351.

At p. 412, 4 the second line of the *anuṣṭubh* which contains the laments of the people witnessing the blinding of *Kunāla* does not admit of a satisfying interpretation in consequence of the corruption of two words. It should be read in this way: *puṇḍarika-
vanāc cāpi śrīmān utpātyate 'mbujah*. — What can be the meaning of *ca* in the *śloka* (p. 413, 28)

*cakṣurādini yaḥ prājñah paśyaty āyatanāni ca |
jñānadīpena buddhena sa saṃsārād vimocyate ||?*

It is not *ca*, which is superfluous here, that is required, but the noun of number *ṣaṭ*, *cakṣuḥ* and the rest being the wellknown *six āyatanāni*. *Kunāla* sings this: 'The wise man, who contemplates the six abodes (of sensual impressions), the eye and the rest, with the pure lamp of Knowledge, he gets released from *Saṃsāra*.' — At p. 415, 3 I conjecture: *dhārmiko 'pi tu putro 'haṃ Buddha-
syādityabandhunaḥ*, with the gen. in *-unaḥ* cp. *mṛtyunaḥ* p. 162, 22 etc. — At p. 415, 17 I would read: *tato muhūrtam upa āśvasitvā
kaṇṭha pariṣvajya tam aśrukaṇṭhaḥ* (MSS *rasāśru**).

XXVIII (Vitaśokāvadāna).

LXXXIV. It seems that at p. 420, 7 the editors by the fashion of BERNOUR's translation, which is here excellent as regards the content of the sentence but not quite literal, have been adduced to alter the reading of MSS without necessity. When Vitaśoka hears from some ṛṣi who lives in the forest as an anachoret this utterance, that though living on forest-fruits and roots, being clothed in bark and sleeping on a grass-couch he feels himself not wholly freed from Passion (*rāga*), he considers the disciples of Śākyamuni who enjoy a much better food, clothing and lodging to be *a fortiori* unable to restrain the impetus of passion. What then is the fault in the text thus transmitted? *asya* [viz. *ṛṣeḥ*] *kaṣṭhena tapasā rāgo 'dyāpi bādhyate prāg eva śramaṇāḥ Śākyaputriyāḥ svāstirjñāsanāśāyanopasevinaḥ kuta eṣāṃ rāgaprahāṇaṃ bhaviṣyati*. The words *rāgo 'dyāpi bādhyate* are irreproachable both with respect to their form and meaning. They signify: 'Passion troubles (him) even now' and have substantially the same content as in the subsequent stanza the phrase *rāgo naiva jīto yadiha ṛṣiṇā*. To conclude, the reading of A is to be put into the text; *bādhyate* in the other MSS is corrupt, and the insertion of the negation erroneous.

LXXXV. P. 420, 16 read *kārāṃ karoti* instead of *kārāṃ karoti*. Every one aware of the practice of manuscripts knows that the orthography with anusvāra or *a* can not be relied upon as a proper test for determining how to spell a given form. Now, in most instances where this term occurs in mss. of avadāna-texts, the subst. written *kārāṃ* may be accepted as the acc. plur. of masc. *kāra* as well as the acc. sing. of femin. *kārā*. A few passages fortunately enable us to cut the knot, as Divyād. p. 166, 26 *ye 'lpāṃ api jinaḥ kārāṃ karissanti vināyake*; p. 228, 16 *kārāḥ kṛtā . . . mahāphalā bhavanti*; Avadānaśataka, avad. nr. 61 (Cambr. Add. 1611, f. 59 a 12) *yat tena Vipassīnaḥ Samyaksambuddhasya kārāḥ kṛtās tena* etc. BÖTLER in his *Wörterb. in kürzerer Fassung*, VII, 331 for similar considerations, I think, and also because the corresponding Pāli word

is *kāro*, has registered the word as a masculine. Accordingly there is no more room for such doubt as the editors express on p. 678 (Index), and wheresoever the printed text has the femin. singular, as p. 23, 23. 47, 21. 289, 6. 583, 29, it must be changed into the masc. plural.

LXXXVI. I pass over sundry disturbed passages on p. 421 and 422, but stop a moment to consider the beginning of p. 424, where occurs a common-place in avadāna literature: a householder dissuading from his purpose somebody who is about to leave the world, chiefly by painting in black the discomfort and misery of a beggar monk's life. Here it is king Aśoka who withholds in this manner his brother Viśoka. I put here a part of their conversation, where I propose some corrections, that are marked by spaced printing. The king says: *pravrajyā khalu vaivarnikābhyupagatā | vāsaḥ pāṇ-
sukālaṃ pravarāṇaṃ parajanojjhitam āhāro bhaiṣjyaṃ parakule
śayanāsanaṃ¹ vṛkṣamūle tṛṇasaṃstaraḥ parṇasaṃstaro (vā) vyabādhe
khalv api bhaiṣajyaṃ asulabhaṃ pāti śuktaṃ ca bhojanam | traṇ
ca sukumāraḥ śiṣṇakṣutpipāsānāṃ duḥkhānāṃ asahiṣṇuḥ | prasīda
nivartaya mānasam || Viśoka uvāca | deva*

naivāhaṃ jātu nūnaṃ viṣayatṛṣito nayasavihataḥ etc.

The last correction restores both the sentence and the metre of that first pāda of a suvadāna stanza. The whole passage conveys this meaning: 'The state of a homeless mendicant is on a par with that of an outcast.² His undergarment is made up of rags gathered on dustheaps, his upper-garment a cloak put aside by other people, he gets his food by begging at the homes of other people, his dwelling is a couch of grass or leaves at the foot of some tree, when sick he can scarcely obtain medicine, and his food is putrid and vapid.

¹ Perhaps *śendāsaṇaṃ*, MSS have *śchāndāsaṇaṃ*.

² This seems to me to be the signification of *vaivarnikābhyupagatā* predicated of the subject *pravrajyā*; it expresses summarily that which is exposed in particulars by the following sentences. The Petropolitan Dictionary does not mention *vaivarnika*, an εἰς τὴν ἐξοχὴν. Burnour translates: 'dans la vie de mendiant, on a des rapports et on vit avec des gens de castes inférieures.'

You, on the other hand, are very delicate and unable to endure the hardships of cold, heat, hunger and thirst. Favour me to change your mind.' Vitaśoka replied: 'Majesty, forsooth I do not at all crave for wordly pleasures nor do I allow myself to be checked by toil.'

LXXXVII. Vitaśoka has promised to his brother, he would come back to him if he once would have reached Arhatship (p. 424, 22). On this condition having been allowed to join the Saṅgha, he goes to Kurkuṭārāma, in which place, owing to his spiritual exertions, he succeeds in becoming an Arhat (ibid., l. 22—25). Then he reflects, and reaches the palace of Aśoka (ibid., l. 26, 27). Neither the content of his reflection, which must have been no other but the remembrance of the promise he had made before to his brother, nor the fact of his leaving Kurkuṭārāma is mentioned in our text. For what reason these indispensable links in the narration should be missing? There must be a gap, owing to a copyist's oversight, who having to copy a passage where the words *rājāo 'śokasya* occurred twice, after he had written these words for the first time continued copying what followed after their second occurrence omitting meanwhile all that was between. Therefore, I believe the text is thus to be constituted at p. 424, 27: *asti khalu me pūrcam rājāo 'śokasya (pratijñātam ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ rājāo 'śokasya) gṛhadvāram anuprāptam*. BURNOUR's translation (*Introduction* p. 421) 'la première chose qu'il fit, fut de se rendre à la porte du roi Aśoka' misleads by its arbitrariness about the true state of the text.

Some lines further on another gap may be easily restored (p. 425, 5 foll.): *mālanikṛtta iva drumah sarvaśarīreṣ/a pādāyor nīpaty'ayusmantam Vitaśokam nirīkṣamāṇah* etc.

XXIX (Aśokāvadāna).

LXXXVIII. As a rule the verses that occur in our text have been depravated in a considerably worse manner than the prose. Few, however, will have come down to us, I think, in a more perverse state than the ārya strophe, p. 431, 10—12. It is uttered by

king Aśoka in the course of his complaint that he, once the mightiest monarch on earth, now being at death's door, is disobeyed and checked in his most pious wishes. BURXOUR despaired of translating this stanza. 'Je passe ici une stance', so he writes (l. l. p. 428 note), 'qui est absolument inintelligible et à peine lisible dans nos deux manuscrits; il en manque même la moitié dans la copie du Divya avadāna que je possède. Cette stance renferme certainement une de ces sentences morales sur la vanité de la puissance humaine, que les légendes du Nord expriment ordinairement en un style assez plat et assez vulgaire. La fin de la stance roule, si je ne me trompe, sur une comparaison empruntée à un fleuve qui remonte, arrêté par les roches détachées d'une grande montagne.' COWELL and NEIL, who disposed of more manuscripts, have edited it in this form: *pratiśiṣyate 'sman nacirājñā mama yāvati yathā manasā sā dyai mahādriśilātalaavihitavan nadipratiniṣṛtā*, they add in a foot-note: 'Unintelligible, see BURXOUR *Intr.*² p. 428: *manasādyai* and *-ṣilātale A.*' Considering that three points are certain here, 1st *pratiśiṣyate* is a corrupted *pratiśidhyate*, as the disobedience to the royal order is the topic by which the utterance is occasioned, 2nd in the third complex is hidden the nom. *ājñā* 'order' and not the instr. *vājñā*, 3rd to *sā* in the second line there must correspond in the first line somewhere *yā*, I venture to propose this attempt to emendation, which brings back the meaning of the stanza and may, perhaps, to a certain extent represent the very words of the author:

*pratiśidhyate sma na (kaś)cid ājñā mama yā ratir yathā manasā |
sā dyā mahādriśilātalaavihateva nadi pratiniṣṛta ||*

Translation: 'My orders which formerly nobody disobeyed, as little as the Internal Sense opposes itself to Pleasure are now checked like a river stopped by the rocks of a big mountain.' The palaeographic probability of the origin of the faults will appear to those familiar with Nepalese manuscripts; as to *pratiniṣṛta* cp. nr. xviii.

XXX (Sudhanakumāravādāna).

LXXXIX. In this avadāna, among other slight corrections to be made, I notice p. 435, 4 *babhūvatur Uttara*² instead of **vatu Uta*², *ru* and *u* being almost identical in Nepalese writing;¹ *ibid.* l. 7 read: **syam praśāntakalikālahā*² as appears from numerous parallel passages; — p. 437, 29 read: *tam nāgapotakam ito viśayād apahare(cet) tasya nāgapotakasya kīṃ syāt*, cp. my edition of the Avadānaśataka p. 23, n. 2; — p. 443, 27 alter *vaśā* into *vaśe*; — p. 450, 27 it must be *yakṣarākṣasah*, cp. p. 456, 16.

P. 452, 6. Since prince Sudhana loses his consciousness at the news of the disappearance of his beloved wife, the reading of MSS *sa śokena samuhyate* is unmeaning; correct: *sammuhyate*.

P. 453, 4 the editors ought to have approved what they found in MSS कुतोमिरतिरमाप्यताम्. The reading is irreprehensible. By dividing this complex in the right manner we get this: *kuto me ratir aprāpya tām* 'how can I feel pleasure without recovering her?' the proper expression required. As to the wording cp. *ibid.*, l. 16 *na śakyam mayā tām anāṇiya antahpurasthena bhavitum*.

P. 457, 15 we must read, of course:

*kīṃ bho mahārṇavajalan na vigāhitavyam
kīṃ sarpaduṣṭa iti naiva cikitsaniyaḥ.*

The edition has *sarpaduṣṭa*, most likely an error of print.

XC. At p. 457, 22 the edition fails to notice that the prose passes into verse. A śloka of six pādas contains the description of the town of the Kinnaras and Sudhana's meeting with the Kinnari girls. Perhaps a slight fault in MSS — *upagutāḥ* l. 25, which must

¹ Another instance of this frequent confusion is found on p. 559, 3, a third one p. 565, 29. At the former of these quotations the reading of ABC (and probably also of Indrānand's MS, their original) *apasaṅkramyodrayayan* for **kramya Rudrā*² must have this origin. The akṣara *ru* in some archetype having been read *u* by some copyist, either he himself or some other who copied his writing, contracted **kramya u* into **kramya*. Something similar must be supposed concerning the other passage.

be, of course, *upāgatāḥ* — obscured the understanding of that fact. The whole passage is to be divided thus :

*kumāro paśyan nagaram adūram śrīmadudyānopasobhitam
nānāpuspaphalopetaṃ nānāvihagasevitaṃ |
tadāgadirghikāvāpikinnaraiḥ samupāvrtaṃ |
kinnaraiḥ tatra cāpaśyat pāṇiyārtham upāgatāḥ ||*

Some lines below (p. 457, 28) the meaning of the words spoken by the Kinnara girls is perverted by the loss of the negative particle. Prince Sudhana, on seeing these girls fetching water in jars in order to destroy the human smell that perspired from the body of their sister, his wife Manoharā, asks them what they are in want for of so much water. Manoharā, they answer, has been in the power of men : *sā manuṣyahastagatā babhūva | tasyāḥ sa manuṣyagandho naśyati.*⁴ It is just the contrary that ought to be said, viz. *tasyāḥ sa manuṣyagandho (na) naśyati.* For if the human smell disappeared from itself, for what reason then had they to fetch water to pour out over her ?

XXXII (Rūpavatyavadāna).

XCI. P. 475, 17. — In the exposition of the different work belonging to the different kinds of nurses, it is said of the *kṛdāpanikā*, that she has to take care of the manifold plays and toys of the little children. The specified account of the kinds of sport, enumerated in this passage, by lack of data to understand it well, defies the hermeneutic skill of the interpreter. Its introduction may at least be put in order by a correction of the transmitted text, thus edited : *kṛdāpanikā dhātṛy ucyate yāni tāni darakāṇāṃ dakṣakāṇāṃ tarupakāṇāṃ kṛdāpanikāni bhavanti* etc. What may be the meaning of *dakṣakāṇāṃ* ? If the word exists at all, it must signify 'clever young folk' ; yet, in India, as in Europe, it are not exclusively the clever children who are allowed to have toys and amuse themselves with all kinds of sport. But in MSS *dahukanāṃ* is written, not *dakṣakāṇāṃ*, which is a conjecture of the editors (see note 3 on p. 475).

The true reading, methinks, must be *daharāṇāṃ* (or *daharakāṇāṃ*). The accumulation of synonyms: *dārakāṇāṃ daharakāṇāṃ taruṇākāṇāṃ* is quite Buddhistic.

On the same page, l. 23 *etad dāraka* is erroneous. I propose: *Candraprabho dārakas tān dārakān etad avocat | etu dāraka vayan sarve 'uttarāṇaṃ samyaksaṃbodhim abhisambodhanu cittam utpādayema.* 'Little C. said to the other boys: 'now then, boys, let all of us make up our mind to strive for Highest Wisdom'. When addressing more persons, *etu* may be used as a synonym of *ehi*, with the force of an adhortative particle, as lat. *agitedum* compared with *agedum*. So *Avadānaśataka*, nr. 14 (p. 78, 8 of my ed.) *sa Nāḍakantheyān brāhmaṇagrhapatīn idam avocat | etu Buddhāṇaṃ śaraṇaṃ gacchata.* In a similar way has to be corrected *Lalitavistara* p. 23, 4 (ed. Lefm.): *eta* (ed. *etan*) *mārṣa etam eva Bodhisattvaṃ upasaṃkrāmya pariprakṣyāmāḥ* 'come, friends, let us go up to the Bodhisattva himself and ask him'.

XXXV (Cūḍāpākṣāvadāna).

XCH. P. 500, 6. — In the famous story of the young merchant who starting with a dead mouse as his capital, got immense wealth, it is told how having obtained for his mouse some peas he placed himself at evening-time near the city-gate at the encounter of the woodcutters coming back from the wood, to whom he offered those leguminous seeds and fresh, cold water: *teṣāṃ kalāyanāṃ stokaṃ dattaṃ śītalāṃ ca pāṇiyaṃ pātam.* The last word is manifestly corrupt; the editors add this note: Sic ABC, *pāyam* D. The fault may be easily corrected by reading *śītalāṃ ca pāṇiyaṃ pātum* 'and cold water for drinking'.

In what immediately follows *te kathayanti | bhāḡineya kea yāsyasi | kṣāṭhāṇām*, that simple genitive which makes up the young merchant's answer, cannot be right. Either *arthāya* has dropped after it, or what seems more likely, *kṣāṭhāṇām* may be a depravation of *kṣāṭharthi*, in this case the young man replies: 'I want to get logs'.

XCHL. The description of the bright and the dark side of traffic over sea on p. 502 stands in need of two slight corrections. It is proper that the helmsman, being summoned to exhort the merchants to embark, pronounces the praise of the sea; here, then, the chief merchant's words *kathaya kathaya bhoṣ puruṣa yathābhūtaṃ mahāsamudrasya varṇam* are fit. But afterwards, when the number of merchants ready to partake of the journey threatens to exceed the capacity of the vessel, it becomes advisable to make the helmsman proclaim also the bad chances of a sea voyage. It is no more the praise but, on the contrary, the blame of the sea which is wanted to be made known. For this reason I believe we must read p. 502, 16 thus: *ghoṣaya bhoṣ puruṣa mahāsamudrasya yathābhūtaṃ avarṇam*. See for *avarṇa* = 'blame' *Petropol. Dict.* i, 486. v, 1062. *Wörterb. in k. Fass.* i, 125; to the instances adduced there may be added one from our *Divyāvadāna* (p. 272, 25) *rathyāvathicā-tvaraśṛṅgātakesu cāvarṇam niścārayāmaḥ* 'we will proclaim (your) blame on the highways etc.', and one from the *Avadānaśataka*, *avad.* nr. 47 (MS Cambr. Add. 1611, f. 45 a 5 *taṃ śaikṣāśaikṣāṇā ca avarṇo bhāṣitaḥ*). — In the sequel among the mischiefs by which travellers over sea are liable to be overtaken the occurrence of pirates is mentioned. It seems that this is said with a small admixture of jesting, if I rightly understand the passage p. 502, 21 as meaning 'highway robbers with dark sails'. The printed text has *caura apy atrāgacchanti nilaiḥ sitair vanacāriṇo* etc., I read *śitair* instead of *sitair*. The word *śita* 'sail' occurs in the *Sūparakajātaka* of the *Jātakamālā*, p. 94, 8 and 10 of KERN's edition who compares *Jātaka* ed. Fausb. iv, 21, 6 *vajatamayāni sītāni ahesuḥ*.

XCIV. The impossible form *pakṣamānānam* (p. 510, 8) must be imputed to some clerical error. Correct *pacyamānānam*, the ligatures for *kva* and *cya* being liable to be confounded by copyists.

XCV. In the story of the miraculous horse, narrated on pages 510 foll., which bears some affinity with a similar tale in the Pali *Jātaka*, nr. 254, there is found a very interesting portion in verse (p. 512, 14—513, 6) making up five *aupacchandasiḥka* stanzas. This

old poetry has come down to us in a lamentable state of depravation. The editors have made here and there some good observations for the purpose of emendation, but it seems beyond hope to get a plausible restitution of its original shape. Here are a few proposals bearing on some details. At p. 512, 14 the metre requires *ghaṭikarasya* to be changed into *ghaṭi*°, shortening of the *i*, though offending against grammar, is admissible in verse. P. 512, 16 read °*sirā*° for °*śirā*°; *ibid.* l. 17 the vocat. is wanted *bahumata tadarthe*, cp. p. 123 foot-note of my first article; *ibid.* l. 20 I propose *vada me 'dya sadhu prṣṭaḥ* 'well, tell it me who ask you thereabout'; *ibid.* instead of *paramajavārjavadhairya*° one should expect *paramajavārja*°.

XXXVI (Makandikāvadāna).

XCVI. In the narration of Makandika offering his daughter in marriage to Bhagavān and his refusal to accept her few stanzas are exempt of corruption. One of them, p. 519, 8—10 may be healed by some simple corrections, by the application of which the whole, a jagati strophe, would run thus :

*rūpapaṇṇā pramada alaṃkṛtā
kāmarthini yad bhavate pradiyate |
sahānaya sadhu caved vatiṃ bhavān
sametya Candro nabhasiva Rohiṇim ||*

The hiatus *pramada alaṃkṛtā* is in fact admissible in Buddhist Sanskrit, cp. even such cases as are quoted from epic Sanskrit by Horkins, *The great epic of India*, p. 199. We have here another instance of the hortative particle *sadhu* not understood by copyists and leading them into error, cp. xcv.

Some lines below (p. 519, 18) *praṣṭuṃ hi yattam api notsaheyaṃ* should be corrected into **praṣṭuṃ hi dattam* etc., cp. p. 521, 1.

XCVII. P. 522, 6 foll. contains the story of the iron-smith's daughter whom her father, an exceedingly skilled craftsman, is not willing to give in marriage to anybody else but who surpasses himself by his skill. Now, a young man, a brahmanical pupil, having

learnt from the girl on what condition she is to be wooed, presents himself to the trial. The introductory discourse between the youngster and the girl is made up of some *anuṣṭubhs*, the last of which spoken by the pupil contains an impossible word: *vipratam*. 'Sic A' is added by the editors in a foot-note, '*tipratam* BC, *vipranam* D. Qu. *vitatan*'. What is hidden under that corruption, will plainly appear if we write down the *śloka* in full:

sacet pitā te jānīyāc chilpaṃ mama hī yādṛkaṃ |
teāṃ caivānuprayaccheta anyac ca vipulaṃ dhanam ||

The *akṣaras pu* and *pra* may be easily confounded in Nepalese writing.

XCVIII. The small gap in Anupamā's words, p. 530, 16, may be filled up in this way: *śrutam decena yadi tāvat prāṇātīpāto na kalpate śramaṇasyarthāya na kalpate | (atha kalpate) devasyāpi kalpate | devasya na kalpata iti kuta etat*.

XXXVII (Rudrāyāpavādāna).

XCIX. The account of the rebirth of pious Candraprabhā in heaven, her apparition to Bhagavan at night-time, his preaching the Law to her, her conversion and the gorgeous utterance in prose and verse of her gratitude is related on p. 552 and foll. in a stereotype fashion, which is often met with in the *Avadānaśataka* in almost the same terms, especially in the *avadānas* of the sixth decad. Hence we are able to emend with absolute certainty some few errors. P. 554, 13 it must be *calādrimalakuṇḍaladhara*, not *balavadvī**, as the editors surmise; p. 555, 1 *apārīṭa svargagatiḥ supuṇyā* — cp. *supra* lxxiv —; p. 555, 5 *tīrṇā ca*; *ibid.* l. 12 *jītarīṇ*, not **āraṇ*; l. 17 *svabhavanam*. Also it appears from those parallel passages that the correction of the editors on p. 555, 14, *sasya* for *samyak*, is right.

C. Finally I will put forth some emendations on the text of this 37th *avadāna*, though I am well aware that there will remain

still a lot of greater or lesser errors and corruptions unattended, especially in the great metrical portion on p. 559—562.

P. 553, 27 MSS and edition: *Āryacandraprabhā devī ākṣṇṣati*, I read: *ārya* (my lady) *Candraprabhā* etc.

P. 560, 12 perhaps *putradāradhanēṣu*. — Ibid. l. 20—23 I correct:

rājyāni kṛtāpi mahānubhava

*Vṛṣṇyandhakāḥ Kuravaḥ Paṇḍavās ca
sampaṇnacittā yaśasā jvalantāḥ* etc.

P. 561, 9 the last word is doubtless *śerate*. The poet says that it causes displeasure to see the dried heads of dead corpses lying dispersed (on the field) like gourds. Metre and sense make *upasthānāni* suspect, should it be changed into *apasthāni*?

P. 564, 18 instead of *ko nu virodha iti* I guess *ko 'tra virodha iti*.

P. 570, 25. By inserting *naḥ* editors have restored the first word of the sentence, but another fault stands in need of correction, *haritalūna* being meaningless. I read the sentence thus: *ma(naḥ)śo-kaśalyeṇābhyaḥato huṣṭalūna iva naḍo mlayitum ārabdhāḥ*.

P. 571, 8 instead of *māṃsapeśīm kṛtā*, which cannot be correct, should be read *māṃsapeśīm svikṛtya*, cp. 572, 26 *māṃsapeśīm ādaya*.

P. 573, 22 it is obvious that the phrase *pātracīvarāṇi pāṃṣunā 'vatarīṣyatiti* is no Sanskrit at all. Alter: *'eakarīṣyatiti*. 'To strew, throw, scatter dust' or 'with dust' is *pāṃsum* (*pāṃsunā*) *avakīrati*, not *avatarati*.

P. 580, 7 Kātyāyana's mother, on seeing her son, can at no rate say *dr̥ṣṭvāsya vata putrakam paśyāmi*. We have here an instance of a confusion not unfrequent in mss. between *dr̥ṣṭvā*, *dr̥ṣṭvā* and *diṣṭvā* (cp. e. g. p. 405, n. 5; 425, n. 1; 570, n. 3). Taking this into account and adopting the editors' supposition that *cirasya* can not be wanting here, I emend: *diṣṭvā (cira)sya vata* [or: *bata*] *putrakam paśyāmi*.

Anzeigen.

სალიტერატურო ქართული. სილოვ. ხუნდაძის გამოკვლევა. ქუთაისი. TUDOR.
Kutaisi u. Xeladze. 1901. [Litterarisches Georgisch. Untersuchung
VON SILOWAN CHUNDADZE. Kutaisi.] SS. 239 [nach einer Schluss-
bemerkung wurde der Druck im Febr. 1902 vollendet].

Keiner Schriftsprache bleibt der Kampf um die ‚Richtigkeit‘ erspart, so auch nicht der georgischen; ja dem Verfasser der vorliegenden Schrift zufolge würde keine eine solche Mannigfaltigkeit von Formen (nämlich gleichbedeutenden) aufzuweisen haben wie die georgische, das heisst die jetzige; der alten Sprache rühmt er Einheitlichkeit nach. Er versucht abzuhelpen, und zwar tut er es mit dem Gefühl äusserster Bescheidenheit. Er habe 17 Jahre hindurch das Georgische gelehrt und dabei natürlich auch er gelernt; er kenne es zwar noch heutigen Tages nicht gründlich, doch habe die lange Erfahrung und Erwägung manche Frucht gezeitigt, die er nun vorlege. Den Stoff hat er nicht alphabetisch angeordnet, sondern nach der inneren Zusammengehörigkeit, also nicht in SANDERSScher, sondern in WUSTMANNScher Weise, ohne freilich von den ‚Hauptschwierigkeiten‘ und den ‚Sprachdummheiten‘ etwas zu ahnen und ohne von selbst zu einer derartigen Unterscheidung zu gelangen. In langer Reihe werden uns paarweise oder auch zudritt, zuviert Sprech- und Schreibweisen, Wortformen, Wörter, Wendungen vorgeführt, und immer einem davon der Preis zuerkannt. Für eine solche Arbeit haben nicht nur die Georgier, sondern auch wir Fremden die wir uns mit dem Geor-

gischen befassen, dankbar zu sein, allerdings in ganz verschiedenem Sinne. Für uns bleibt es gleichgültig was das Richtige oder besser gesagt das Richtigere, das Empfehlenswerte ist; auch können wir uns des Prüfsteins nicht bedienen der hier am meisten angewendet wird. Es ist der ‚Wohllaut‘ (ჟეოღბმოცანება), unter dem aber, von dem so überschriebenen Abschnitt S. 102—113 abgesehen, nur selten die Eigenschaft bestimmter Lautfolgen verstanden wird, sondern in der Regel eine solche Wohlgefälligkeit für das Ohr wie sie durch den festen oder häufigen Gebrauch erst erzeugt wird; auch wir pflegen uns ähnlich auszudrücken, wir sagen z. B., *kauft* laute besser als *käuft*. Der Verf. aber scheint sich dieser Bedeutung des Wortes nicht bewusst geworden zu sein, sonst könnte er nicht etwas als ‚ungesetzmässig und zugleich nicht wohllautend‘ bezeichnen, wie er das öfters tut, z. B. S. 40; wenn ჳ für ჳ in ბაგდა statt ბამდა u. s. w. zwar bei den Ostgeorgiern häufig, aber ungesetzmässig ist, inwiefern ist es denn weniger wohllautend als in ბაგდა und den vielen Verbalformen wo es gesetzmässig ist? Zu den Entscheidungen könnte ich höchstens hie und da ein nebensächliches Fragezeichen an den Rand setzen. S. 147 wird dem volkstümlichen უბოხი unter den Ausdrücken für ‚ohne‘ eine gute Zukunft verheissen. Es ist mir nicht ganz klar in welchem Umfang schon heute das Wort in diesem Sinne vorkommt; es bedeutet eigentlich ‚ohne ihn‘, und nur so verdolmetschen es die Wörterbücher. Der Übergang würde ein ähnlicher sein wie beim franz. *avec* ‚mit diesem‘ { ‚mit‘; nur könnte im Georgischen die Verbindung mit dem adjektivischen Pronomen zu Grunde liegen: aus უბის კაცისათ, ‚ohne jenen Menschen‘ durch Umstellung geworden sein კაცის უბისათ, und sich dann hier der demonstrative Sinn verdunkelt haben. — S. 149 werden die häufig gebrauchten ბოფა ‚solange als‘, ბის ‚bis‘ und ბოფა ‚so lange‘ für ბანა und ბანა ‚sehr übellautend und ungesetzmässig‘ genannt, weil diese von ბაგ und ბანა ausgegangen seien; aber das letztere bezweifle ich, ich denke eher an den Genetiv ბი(ს); die eine Form würde zunächst ბი, die andere ბი gehabt und sie dann in doppelter Richtung sich angeglichen haben, sonst wäre ja das Auftreten des ბι überhaupt nicht zu

erklären. Übrigens ist სინამდლე früh belegt: aus dem *Daredžaniani*. Die Hauptsache für uns ist die Aufstellung und Aufhellung der Tatsachen. Wir werden, worüber die sonstigen Quellen meistens versagen, über ihre Verbreitung nach Zeit und Raum unterrichtet, vor allem darüber ob sie im Ostgeorgischen (Amerischen) oder im Westgeorgischen (Imerischen) zu Hause sind und ob sie die Schriftsteller aus der Mundart ihrer engeren Heimat aufgenommen haben; so stellen, um ein recht auffälliges Beispiel anzuführen, heutzutage die amerischen Schriftsteller den attributiven Genetiv einem Substantiv nach, die imerischen vor (S. 124). — Auch werden die Bedeutungen näher bestimmt und hie und da auf die kleinen Unterschiede der Synonymen hingewiesen. Der Verfasser zeigt z. B. S. 176 dass von den beiden Wörtern für ‚nackt‘: შიშველი und ტიტველი jenes nicht auf völlige Nacktheit sich bezieht, wohl aber dieses, dem er dann als genau entsprechendes Wort das mir nur vom Lesen her bekannte დედიშობილი (eig. ‚muttergeboren‘; vgl. unser ‚mutter[faden]-nackt‘) hätte zur Seite setzen können. Nicht bei Tschunow, wohl aber beim alten ORBELJANI, den zu erwähnen der Verfasser bei seinen synonymischen Betrachtungen andere Gelegenheiten versäumt hat, findet sich der Unterschied angegeben. Diese beiden Wörter, welche auch miteinander verbunden vorkommen (ტიტველ-შიშველი), und ein drittes, დედევილი ‚nackt‘, vom federlosen Vogel, verhalten sich offenbar wie drei Varianten zueinander (vgl. lat. *tundus* oder *dundus* ‚nackt‘). Im allgemeinen aber handelt es sich bei dem hier vorgelegten Stoff nicht um Divergenz, sondern um Konvergenz, und unsere Aufgabe besteht darin die verschiedenen Quellen des Gleichwertigen aufzudecken. Der fremde Ursprung ist am leichtesten erkennbar bei den einzelnen Wörtern, immer und ohne weiteres bei den Entlehnungen aus dem Russischen, die ja erst der jüngsten Zeit angehören. S. 178 f. bespricht der Verfasser drei von diesen: სტოლი | *столы*, სტაქანი | *стаканы*, ფედნობი | *федноты* (man bemerke in den beiden letzten Fällen die Wiedergabe der russ. Tenuis durch die georg. Aspirata; vgl. meine Schrift *Über das Georgische* S. 10). Für das letzte Wort habe das Georgische ბიწა; aber auch dies ist ja Fremd-

wort, nämlich | pers. *خواجه*, und das wusste schon ORBELLANI (freilich sagt er nur: სტახა ენა). Wenn dieser aber nun fortfährt: auf georgisch heisst es სიფლი und ტაბაკ¹, so verkennt er dass auch dies Fremdwörter sind; სიფლი (so auch als Schlagwort bei O.), სიფილი, სიფილა, სეფილა, welches kaum, wie Tšumkow angibt, vom franz. *sébile* herkommen kann, wohl aber mit ihm einen gemeinschaftlichen Ursprung haben wird (| arab. *بَيْل*; zum Gefäss ausgehöhlter Kürbis²) und ტაბაკი | arab. türk. pers. *طَبَق*. Von den beiden georgischen Wörtern die noch mit der Bedeutung *αδοнос* verzeichnet werden, ist სინი³ ebenfalls arab. türk. pers., nämlich *سینی* (eig. ‚chinesisches Porzellan‘), und ღაქანი, ღანქანი, ღანგახი zwar als Bibelwort älter als die andern, aber doch gewiss dasselbe wie griech. *λαξάνη*, in der dorischen Form *λαξάνη*. Was das zweite Wort სტაქანი anlangt, so will es der Verf. durch das alte und volkstümliche ჰიჰა ersetzt wissen, dessen eigentliche Bedeutung aber ‚Glas‘ als Stoff ist (STARČEWSKI hat für *стаканъ*: swan. *ვაჰ*, mingr. *ჟაჰა*, für *стекло*: swan. *მუჰაჰ*, mingr. *ჟაჰა*). Hierbei ist es aber unmöglich des gleichbed. ღანსტაქანი nicht zu gedenken, welches auf pers. *دوستکان* zurückgeht; aus diesem ist auch das altruss. *досканъ* entlehnt, das dann in der späteren Gestalt *стаканъ* noch einmal ins Georgische eindrang. Endlich neben dem dritten Wort სტოლი stehen als gleichbedeutende lauter Lehnwörter: ტაბლა | lat. *tabula*, griech. *τάβλα*, arab. *طاولَة*, türk. pers. *طايه*; ტრაპეზი | griech. *τραπέζα*; მაგიდა | griech. *μαγίς*, -*μάζα*, arab. türk. pers. *مائدة* (♣); სუფრა | arab. türk. pers. *سفرة* (♣), neugriech. *σάφρας*; das oben erwähnte ტაბაკი bedeutet im Mingr. ‚Tisch‘, ebenso swan. ტაბჱ. Der Verf. bevorzugt სუფრა; es bedeute zwar im Amerischen ‚Tischtuch‘, im Imerischen aber ‚Tisch‘, allerdings nur den langen, niederen, vierfüssigen; aber das Wort könne ja, wie in andern Sprachen, auf die verschiedenen Arten Tisch übertragen werden. Er scheint es nicht

¹ Das Wort bedeutet im Arab. und Türk. auch ‚Korb‘; daher wohl georg. სეზონი, სეზინი, სეგინი, dass.

² Mingr. სენი, სეენი, swan. სან (so nach ENCKERT, der auch ein mir sehr bedenkliches georg. *seyno* verzeichnet), tscherk. *sehan*, *sehan* ‚Teller‘ weisen auf ein zweites Wort hin.

als ein fremdes zu fühlen, während doch schon ORBELLIANI es als persisches bezeichnet, dem er irrthümlich allerdings als georgisch das ტახტი gegenüberstellt; immerhin ist dies, da es in der Bibel das Wort für ‚Tisch‘ ist, das älteste der genannten Lehnwörter. — Nicht immer kommt selbst ein echtgeorgisches Wort gegen das Lehnwort auf; so nicht im Sinne von ‚Schlüssel‘ გახლეჩი (von გაღება, ‚öffnen‘) — obwohl BAGATJEW in seinem Wtb. *სიტყვები* nur so übersetzt — gegen კლიტი, welches schon die Bibel kennt (S. 189), das aber trotzdem, wie mir scheint, nicht unmittelbar vom griech. κλεις Akk. κλειδα stammt, sondern zunächst vom pers. کلید = arab. اقلید (*t* aus *d*, wie z. B. in ისტატი ‚Lehrer‘ | pers. استاد). — Russischem Einfluss schreibt der Verf. die Ableitung weiblicher Substantive von männlichen vermittelt der Endung -ი zu, wie მეფე ‚Königin‘ von მეფე (S. 23); gewiss fallen solche Bildungen ganz aus dem Charakter des Georgischen heraus, aber sie treten weit früher auf als an jenen Einfluss gedacht werden kann, sind wohl zuerst griechischen Formen nachgeahmt — die Grammatik AXTONIS, welche selbst dem 18. Jhrh. angehört, bringt eine Reihe von Belegen aus dem A. T. (vgl. WZKM. x, 124. 313), darunter მეფე. Auch im Baskischen finden sich ein paar Fälle von Motion zunächst in der Übersetzung des N. T. (vgl. meine Einleitung zu *Leizarraga* S. LXXVII).

In der inneren Sprachform des Georgischen äussert sich nicht selten die Wirkung des Russischen; der Verf. verpönt besonders den aus dem Russischen stammenden Gebrauch des Instrumentals und gewisser Postpositionen in Wendungen wie ‚mit Holz handeln‘, ‚auf Bären jagen‘, ‚mit Schlägen bedrohen‘, ‚mit dem Leben zufrieden‘ u. a. (S. 156 f. 159 f.). — In andern Fällen in denen der Verf. einen russischen Einfluss annimmt, ist entweder ein solcher nicht nachzuweisen oder nachzuweisen dass er nicht vorhanden sein kann. Das letztere wenigstens in einem Fall. Die Stellung der Konjunktion *და* ‚als‘ (quando) nach dem Verb, welche bei den neueren Schriftstellern sehr gebräuchlich sei, soll dem russischen Gerundium nachgebildet sein, z. B. გაბათიდა და ეს სავსე ~ *okumummu amo sivo* (S. 136 ff.). Das verstehe ich ganz und gar nicht; der Georgier wird doch sein

ka nicht dem russ. Suffix *-ому* gleichsetzen? Die Hauptsache aber ist dass diese Stellung, die der Verfasser in den paar von ihm regelmässig zu Rate gezogenen Schriften nur einmal entdeckt hat, gerade in der ältesten Litteratur, nämlich in der Bibel die gewöhnliche ist, z. B. *ესმა ჩა — ექცულა ჩა — გაბრძნოვდნოდა ჩა* Matth. iv, 12: 18. viii, 1. — Auch in *ეს თუ ის* ‚dieser oder jener‘ = ‚mancher‘ (S. 159) vermag ich nichts besonders Russisches zu erkennen; der Russe pflegt ja zu sagen *мой и твой*, und jene Verbindung kann überall von selbst erwachsen und dann auch aus ferner liegenden Sprachen welche sie besitzen, vermittelt der zahlreichen Übersetzungen Förderung erfahren (vgl. lat. *hic et ille*, ital. *questo e quello* und unser *dieser und jener*), während sie andern benachbarten und verwandten Sprachen fremd ist, die aber z. T. die entsprechenden Adverbien ‚hier und da‘, ‚jetzt und dann‘ kennen. Auch das Georgische kennt *აქ-იქ* ‚hier und da‘ = ‚manchmal‘, und da sich der Verfasser dessen bedient (z. B. S. 127 Z. 6), so hätte er auch das *ეს თუ ის* belassen können. Vielleicht kommt arm. *սյս և սჟ* in gleichem Sinne wie letzteres vor; ich vermag es mit Bestimmtheit nicht zu sagen, überhaupt hier die Möglichkeit armenischer Einwirkungen nicht gebührend zu erwägen; es wäre sehr verdienstlich wenn ein Einheimischer einmal die Übereinstimmungen in der inneren Sprachform zwischen Georgisch und Armenisch erörterte. — Eine ähnliche Beurteilung muss der Gebrauch des Passivs anstatt des Aktivs, z. B. *მეცდილობენა* anstatt *მეცდის* erfahren (S. 82 f.); hier ist gewiss nicht das Russische insbesondere vorbildlich gewesen (*близь живут*), sondern die Vorliebe für das Passiv ist eine gemeineuropäische Neuerung. Vgl. z. B. WUSTMANN, *Allerhand Sprachdummheiten*² S. 94: ‚Zu warnen ist nur vor der unter Juristen und Zeitungsschreibern weit verbreiteten Gewohnheit alles passiv auszudrücken.‘ Der ungarische Ministerpräsident BÄNYI bevorzugte im Magyarischen das Passiv, welches aber unsern neuarischen Passiven ganz unähnlich ist, dergestalt dass die Witzblätter sich über ihn lustig machten. Man nehme hinzu was MIKLOSICH in seiner slawischen Syntax (S. 740) sagt: ‚Die den europäischen Sprachen analoge Ausdrucksweise drängt die eigen-

tümlich slawische immer mehr zurück, eine Erscheinung die sich auch in andern Sprachen unsers Weltteils beobachten lässt; denn ein gewisser, man möchte sagen, Europäismus strebt die Sprachen der an der Kultur teilnehmenden Völker Europas wie zu einem Idiom zu vereinigen.¹ Es ist nun aber zu bemerken dass den Georgiern von allem Anfang an das Passiv näher gelegen ist als das Aktiv (vgl. meine Abhandlung *Über den passiven Charakter des Transitivity in den kaukasischen Sprachen* S. 55 ff.); das Verb an sich hatte ursprünglich passiven Sinn, und den zeigt noch das Praet. II mit dem Aktivus zur Bezeichnung des Subjekts. Einer zweiten Schichtung gehören das Praet. III und IV an mit dem Dativ als Subjekt und mit passiver Prägung des Verbs: ჟ-წერი-ს gleichsam 'ihm geschrieben ist' = 'er hat geschrieben', aber bei gewissen Verben noch mit einer Form die sich von der aktiven nicht unterscheidet: მოკლავს 'er tödtet', მო-ჟ-კლავს 'ihm getödtet ist' = 'er hat getödtet'. Ferner trat neben jenes Praet. II, dessen passiver Sinn verblasst war, ein neues durch den Vorvokal ausdrücklich als passiv gekennzeichnetes Praet. II; in der Konstruktion aber besteht zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied: მოკლა კაცი მეფე-მ = მო-ი-კლა კაცი მეფე-ისგან 'getödtet ward der Mann von dem König' — seitens des Königs.² Das neuerdings aufgekommene მოკლულ(ი)-იქნა, welches vollkommen unserem 'getödtet ward' entspricht, vertritt demnach nicht sowohl მოკლეს 'sie tödteten (ihn)' als მო-ი-კლა; das mit dem Hilfsverb zusammengesetzte Passiv das einfache. Die Umschreibung kann durch das Russische oder durch westeuropäische Sprachen angeregt, aber auch auf georgischem Boden selbständig gebildet worden sein. Eine gleiche Unsicherheit fühle ich mit Hinsicht auf eine noch merkwürdigere Umschreibung, die wie ich glaube, nur der neueren Zeit angehört, über die ich aber von Georgiern selbst nähere Auskunft zu erlangen wünschte. Wir finden nämlich sehr häufig das Part. Pass. Praet. mit 'haben' in demselben Sinn verbunden wie bei uns; z. B. ქვს მოცემული 'er hat gegeben'. Russischer Einfluss ist hier natürlich ganz ausgeschlossen; westeuropäischer aus andern Gründen nicht recht begreiflich. Innerhalb des Geor-

gischen mochte zwar z. B. ჯარი შეკრევილი ჰყავდა von der Bed. 'er hatte ein Heer als gesammeltes' leicht zu der: 'er hatte ein Heer gesammelt' vorschreiten; aber 'er hat einen Becher als geschenkt' hätte doch eigentlich nichts anderes werden können als: 'er hat einen Becher geschenkt bekommen' und nicht, wie es nun eben der Fall ist: 'er hat einen Becher geschenkt'. Und ich lese ja in der Tat z. B. ორთავეს სიცოცხლე აქვს მინიჭებული, 'beide [Tier und Mensch] haben das Leben geschenkt' = 'geschenkt bekommen', was auch, dem Wortlaut nach, so viel sein könnte wie 'haben [ändern] das Leben geschenkt'. Dass nun im Georgischen das Verb welches den Besitz bezeichnet, ebenso wie im Romanischen und Germanischen, die miteinander in Fühlung standen, und im Baskischen, das sich hierin nach dem Romanischen richtete, als einfacher Ausdruck der vollendeten Handlung verwendet wird, erscheint allerdings wunderbar; und doch lehnt sich diese zusammengesetzte Zeit an eine andere des Georgischen an, nämlich an das Praet. III.¹ Es muss nämlich berichtet werden dass 'haben' strenggenommen im Georgischen nicht besteht; es wird ersetzt durch zwei Verben welche bedeuten '(im Besitz) sein' und von dem für das prädikative 'sein' sich unterscheiden: მაქვს (von Dingen), გვაქვს (von Personen) 'mir ist' = 'ich habe'. So entsprechen sich z. B. ნაწერი მაქვს und მიწერილია 'ich habe geschrieben' in Form und Sinn zwar nicht völlig, aber doch im wesentlichen. — Zwei miteinander eng verknüpfte Eigentümlichkeiten des Georgischen, über die sich der Verf. S. 126 ff. auslässt, verlieren vor dem Europäismus mehr und mehr an Boden. Am Schluss einer Anführung die von irgend einem Verb des Mitteilens begleitet ist, wird dies in einer allgemeinen und abgekürzten Form wiederholt um etwa die Bedeutung unserer Gänsefüßchen zu bekommen (1. P.: -გეძე, 2. P.: -აქა, 3. P.: -ა), z. B. im Deutschen gleichsam: „wohin gehst du, sagte er?“ fragte er mich'. Die indirekte

¹ Auch das Neugriechische kennt dies zusammengesetzte Perfekt: έχω γράψει; daher hat es wohl das Laßische entnommen: ჯარალი მიღუნ. Stammt nun etwa wieder aus dieser Quelle das georg. წერილი მაქვს? Es wäre hierfür wichtig zu wissen ob das Mingrelische an dieser Erscheinung teil hat.

Rede pflegt der Georgier durch die direkte zu ersetzen, z. B. auch in solchen Fällen wie ‚er hoffte dass er ihn sehen würde‘; dafür heisst es: ‚er hoffte, „ich werde ihn sehen, sagte er“‘. Es verhält sich also gerade umgekehrt wie der Verfasser meint: die direkte Rede stehe dem Georgischen nicht an; durch die angegebenen Anhängsel wird ja die Rede nicht zur indirekten. Dieser Gegenstand aber bedürfte einer gründlichen Darstellung; wenn heutzutage die Übereinstimmung mit unsern Sprachen sich anbahnt, so ist nicht zu übersehen dass sie eigentlich schon in der ältesten Litteratur, nämlich in der Bibel vorhanden war. — Mehrfach begegnen wir im Georgischen Schwankungen oder Entwicklungen die uns eben deshalb interessieren weil sie neue Belege für bekannte Erscheinungen sind. Das prädikative Personalpronomen (wenn ich du — er wäre) wird von den Sprachen die einen Prädikatskasus haben, in diesen gesetzt (z. B. magy. *ha én naked volnék*, poln. *gdybym był tobą*), aber auch von mancher andern nicht in den Nominativ (z. B. ital. *se io fossi te*, holl. *als ik hem was*). Das Georgische besitzt einen Prädikatskasus, den Adverbial, auf *~q*; aber es gebraucht ihn nicht von der 1. und 2. P. (wenn ihn auch die Grammatiker mit Ausnahme ŽORDANIA in diesen Paradigmen anführen), sondern statt dessen entweder den Nominativ (so in Imerien): *მე რომ შენ ვყოფი*, oder den Genetiv: *მე რომ შენ ვყოფი* ‚wenn ich du wäre‘ (S. 157). Der Verf., der das letztere missbilligt, meint, es bedeute ja soviel wie ‚wenn ich dein wäre‘ d. h. ‚dir gehörte‘; indessen handelt es sich hier nicht um einen possessiven Genetiv, sondern um einen ähnlichen wie wir ihn haben in ‚zufrieden mit‘, ‚dankbar für‘ (s. S. 156 f.), ‚sich fürchten vor‘, ‚glauben an‘ (*Pass. Char.* S. 68 f.), und wie er nicht mit ŽORDANIA (*ქართ. გრ.* S. 127 § 64, 22) aus einer Ellipse zu erklären ist. Wie verhält sich das Georgische mit Bezug auf die prädikative 3. P. (auch ŽORDANIA verzeichnet იმაღ)? — Dem Verfasser zufolge (S. 158) wird in Imerien gesagt *უფთა ღაბაზა* ‚er wusch sich die Flüsse‘, in Imerien aber *უფთა ღაბაზა* u. d., und das sei das Bessere; denn die pluralische Darstellung eines allgemeinen Begriffes entspreche dem Charakter des Georgischen nicht, wie er schon früher (S. 154) be-

merkt habe. Aber hier hatte er die neuerdings vorkommende Bildung von Adjektiven aus Pluralen gerügt, wie საქალბო გიმნაზია ‚Mädchengymnasium‘ für საქალბო გ., die ja in der Tat ungeorgisch, aber auch unsern Sprachen fremd ist. Hier jedoch handelt es sich um die Bezeichnung paariger Körperteile, bei welcher die einen Sprachen den Singular, die andern den Plural bevorzugen. Es scheint mir dass vom Deutschen, wo ja auch *Fuss*, *Auge* für *Füsse*, *Augen* gesagt wird, das Georgische sich nicht wesentlich unterscheidet, wenigstens nicht soweit ich die biblischen Stellen vergleiche. Die meisten der vom Verfasser angeführten Fälle in denen besser der Singular als der Plural zu setzen sei, sind solche in denen der Plural überhaupt keine sachliche Begründung hat, wie სადილო უკან = სადილოს უ. ‚nach der Mahlzeit‘, ტანთ ჩაიცვა — გაიხადა = ტანზე ჩ. — გ. ‚er zog sich an — aus‘. Man bemerke den Wechsel der Konstruktion in diesen letzten Beispielen: ‚den Leibern‘ — ‚auf dem Leib‘. Ich glaube dass dieses — ein analogisches ist, wohl zunächst in Zusammensetzungen wie ტანთ-საცმელი auftretendes, etwa unserem -s in *Geburtstag*, *Hilfsmittel* zu vergleichen. — In den Sprachen die das prädikative Adjektiv (oder Partizip) in der Regel unverändert lassen, äussert sich öfter die Neigung es mit dem Subjekt in Kongruenz zu setzen; so schwankt das Baskische, nach Ort und Zeit, zwischen ‚der Mann ist gut‘, ‚die Männer sind gut‘, wie es wohl von Anfang an überall geheissen hat, und ‚der Mann ist der gute‘, ‚die Männer sind die guten‘; so wird heutzutage im Deutschen oft gesagt und geschrieben: ‚der Erfolg war ein ausserordentlicher‘, ‚die Einnahmen waren sehr gute‘, mit unbewusster Annäherung an vorzeitlichen Gebrauch. In diesen Fällen ist die prädikative durch die attributive Verbindung beeinflusst worden; und ebenso wird es sich im Georgischen (welches Geschlecht und Artikel nicht kennt) verhalten, wenn z. B. neben ეს კაცები ბრმა არიან ‚diese Menschen sind blind‘ gesagt wird ეს-კ. ბრმები არიან. Wir brauchen das letztere nicht zu fassen als ‚diese Menschen sind Blinde‘ (wie ‚diese M. s. Toren‘ u. s. w.) und nicht mit dem Verf. (S. 121) die Regel zu schmieden dass das Prädikat wenn substantivisch verändert werde. — Der nicht seltene

Gebrauch des Nominativs statt des zeitlichen Dativs neben den perfektischen Formen, z. B. დარჩა იქ ერთი კვირა 'er blieb dort eine Woche' statt ერთ კვირას (S. 152) beruht auf einer Verwechslung des eigentlichen Dativs mit dem akkusativischen Dativ, der neben dem (passivischen) Perfekt durch den Nominativ ersetzt wird. Die Verwechslung liegt nahe; es ist als ob man sagte *la semaine qu'il est restée là*, was vielleicht irgendwo im Romanischen vorkommt. — Zwei wirkliche 'Sprachdummheiten' finden sich S. 194 f. besprochen; sie sind aber doch nicht სრულიად გაუგებარი. Wenn მსწავლელი für სწავლელი 'Unterrichteter' gesagt wird, so hat sich das მ- des Part. Praes. მ(ა)სწავლელი 'Unterrichtender' eingemischt, und das wird nicht befremden wenn man bedenkt wie gern diese beiden eigentlich gegenüberstehenden Begriffe zusammen gerückt werden: *Gelehrter* ~ *Lehrer*, *doctus* ~ *doctor*, *scholaris* engl. *scholar*, *lernen* für *lehren* u. s. w. Auch bei amer. (schon bei S.-S. ORRELIANI) უხეშობა = ჩემია 'still' lässt sich die Aufhebung des Gegensatzes erklären; das erstere bedeutet nicht sowohl 'un-still' als 'ohne Mucks' (das ლ- macht keinen Unterschied, es ist das partizipiale; *ჩემია = მრეშობა, wie მღვმელი = მღვმელა 'still') ჩემია ist nicht bloss 'lautlos', sondern auch 'leise'; vgl. lat. *mussare* 'leise reden' und 'schweigen'. 'Nicht-leise' kann sein: 'nicht bloss l.' = 'laut' und 'nicht einmal l.' = 'lautlos'. — S. 163 ff. stellt der Verf. dreissig unrichtige Redeweisen mit ihren Verbesserungen zusammen, ohne sie im einzelnen zu erörtern. Sie sind ihrem Ursprung nach sehr verschiedenartig. Gewiss wird ცეცხლის პირას regelrechter sein als ცეცხლა პირას (13); doch sehe ich in dem letzteren eine altertümliche Bildung, wir haben ja auch ცეცხლა ბლაბი = დეცეცხლა 'Feuernelke'. Für გაჩერდნ 'sie kehrten ein' (im Gasthof) solle man sagen ჩამოხტნ (7). In der Tat bedeutet (გა)ჩერება zunächst 'gaffen', 'verblüfft sein' und ist offenbar eine lautliche Variante des gleichbed. (გა)შტერება (vgl. ჩა- | შთა-); wenn es sich auch nicht absehen lässt wie es zu der andern Bedeutung gelangt ist, so scheint doch ein interner Vorgang angenommen werden zu müssen. Übrigens frage ich ob hier nicht ჩამოხტნ zu ersetzen ist durch ჩამოხდნ (oder nach der Schreibung des Verf. ჩამოხტნ); ჩამოხდნა ist nach Tš. 'ein-

kehren¹, „sich aufhalten“ (mit dem Faktitiv ჩამოხდენა), ჩამოხტომა: „herabspringen“ (z. B. vom Pferde). Freilich findet sich hier auch unter dem letzteren die Bed. „einkehren“, wie umgekehrt bei Ts.¹ unter ჩამოხდომა auch „(vom Pferde) absteigen“; die beiden Verben scheinen also schon seit längerer Zeit miteinander verwechselt zu werden. Manche von den gerügten Ausdrucksweisen trägt einen ganz allgemeinen Stempel, so ფეხით für ქვეითათ „zu Fuss“ (24), wo auch das Russische und Armenische, sowie das Magyarische und andere Sprachen besondere von dem Wort für „Fuss“ abweichende Bezeichnungen haben. In andern Fällen liegt der fremde Einfluss zu Tage, und einmal weist der Verf. darauf hin. Einer russischen Wendung (die mir übrigens nicht bekannt ist) soll ავსებით სავსე „voll von Fülle“ = „ganz voll“ (17) nachgebildet sein. Wir sagen: „hängen an“ und „abhängen von“, entsprechend der Russe: *сучи́ться на* und *засучи́ться ома*. Der Georgier gebraucht beide Male die Postposition ზე(დ) „auf“, demnach ist დამოკიდებული ჩემგან ein Russismus für დ. ჩემზე „es hängt von mir ab“ (4). Sehr auffällig ist სამკაბოზედ für სამკაბოთ „in Eile“ (16) ~ *наскоро*. In armenischem Munde erklang wohl zuerst რა ღირს? für როგორ ღირს? „was kostet es?“ (1) ~ რა უფასო? und რამდენი საათია? für რამდენი საათია? „wie viel Uhr ist es?“ (11) ~ დანაქანა? & in საათის ორია für ორი საათია „es ist zwei Uhr“ (11) ist die Wortstellung armenisch. Wie jemand dessen Muttersprache das Georgische ist, აკვს und ეკვს (10. 30) miteinander verwechseln kann, ist schwer zu begreifen.

Die Mehrfachheit der flexivischen Formen zu erklären dazu bedürfte es grossenteils sprachgeschichtlicher Erörterungen die allzuviel Platz einnehmen würden. Man könnte z. B. die Zusammenkuppelung der beiden allgemein gültigen Pluralendungen -ნი und -ები zu -ნიები oder -ები-ნი (vgl. S. 22) für eine ganz junge Erscheinung halten, wenn wir nicht im Mingrelischen von den auf -ა endigenden Substantiven entsprechende Plurale fänden, z. B. ჯამა-ღ-ფფი, georg. ძმა-ნიები „Brüder“. Allerdings ist -ლი als selbständige Pluralendung im Mingrelischen nicht mehr vorhanden; wohl aber kennt das Swanische -(ა)ლ als solche und zwar neben -ა. Auch diese beiden

Endungen, die wohl nur lautliche Varianten sind, verbinden sich hier zuweilen, z. B. *მე-ღ-აბ* 'Vater'. Wiederholung der ganz gleichen Endung haben wir im georg. *კარ-ებ-ები* neben *კარ-ები* 'Türen'; aber das rührt offenbar daher, dass *კარები* auch Singularbedeutung hat, eig. 'zweiflügeliges Tor' (vgl. russ. *ворота*), dann aber wohl 'Türe' schlechtweg (so bei *Евкрат*; und mingr. *კარეფი* für *არეფი* bei *Старб.*). In der Bibel finde ich ebenso *ბჭენი* statt *ბჭე* = *πλῆξ, πάλιν, ἄρα*. — S. 161 zählt der Verf. eine Reihe von Fällen auf in denen für die Mehrheit (des Objekts oder Subjekts) ein anderes Verb gebraucht wird als für die Einheit, so 'das Glas zerbrach': *გასტედა*; 'die Gl. zerbrachen': *დაამტეზა* — 'das Kind setzte sich': *დაჯდა*; 'die K. setzten sich': *დასხდენ* — 'die Quitte fiel herab': *ხამოვარდა*; 'die Qu. fielen herab': *ხამოცეინდა*. Das mittlere Beispiel lässt sich unsern mehrstämmigen Verben, wie *je vais — nous allons* vergleichen; meistens jedoch wird ein begrifflicher Unterschied gefühlt werden (etwa wie wir sagen: 'es fiel ein Stein'; 'es regnete Steine'), und so haben wir hier wohl einen atavistischen Zug des Georgischen zu erkennen, den die mit eigenem Suffix gebildeten Pluralitätsverben des Swanischen (auch andere kaukasische Sprachen weisen solche auf) stärker hervortreten lassen. — Die sehr zahlreichen Schwankungen innerhalb der Konjugation welche der Verf. bespricht, aber gewiss ohne sie zu erschöpfen, sind teilweise erst in neuerer Zeit entstanden; doch auch dann ist nicht immer die zu Grunde liegende Anähnlichung oder Verschmelzung leicht aufzudecken. Sehr merkwürdig ist das Verb *აღსარება* 'bekennen' (S. 92 ff.); zunächst in dieser schon der alten Sprache angehörigen Infinitivform. Man sollte erwarten: *აღარება*, wengleich ein Verb *არება*, das etwa 'sagen' bedeutet haben muss, nicht mehr nachzuweisen ist; wie sich das Präfix *ა-* aus den Partizipien hat einstellen können (*Тс.*¹ schreibt wirklich *აღსარება*), weiss ich nicht. 'Ich bekenne' heisst *აღ-ვე-ი-არებ*, 'ich bekenne ihm': *აღ-ვე-უ-არებ*. Es kommt nun im Georgischen vor, wengleich nur ausnahmsweise, dass ein dem Stamme vorausgehender Teil der Verbalform mit ihm fest verschmilzt. So das Zeichen der 3. P. im Dativ in *მწიგბა* = *წიგბა*; mingr. *ჩჩიგბა*, laf. *ჩჩიგბა* 'wissen'. Das ist ursprünglich

und im Mingr.-Laf. noch ein unpersönliches Verb: მიჩქუ, უჩქუ — მიჩქინ, უჩქინ, 'es ist mir, ihm bewusst (bekannt)' = 'ich, er weiss (kenne, -t)'. Georg. უწეის 'er weiss' wurde persönlich gefasst (Ähnliches im Bask.), und dazu ე-უწეო 'ich weiss' u. s. w. gebildet; faktitiv: ე-უწეობ. Die Möglichkeit dass ein Substantiv ganz mit dem Verbalstamm zusammenwächst, veranschaulicht uns der Verf. selbst S. 121 mit seinem ვახტანგმეტყნელობთ, während er unmittelbar darauf richtig schreibt: ხელემატყნელობთ. In dem oben genannten Verb ist zunächst der Charaktervokal -o- zum Stamm gezogen worden (einen Infinitiv აღვიარება verzeichnet Ts.²), und sodann auch die Präposition აღ-. Aber dabei ist man nicht von der 3. P. S. აღიარებს ausgegangen, sondern von der 1. P. S. აღვიარებ und ist so zu ვაღვიარებ (das also nichts mit der Wiederholung des ე- in მიედივარ u. s. w. gemein haben würde) აღვიარებ, აღვიარებს u. s. w., Inf. აღვიარება gekommen. Ich vermag mir das nur daraus zu erklären dass das Verb eben in der 1. P. S. am allerhäufigsten ist, und zwar als laut gesprochene Formel, sodass die 3. P. S. gleichsam den Sinn hat: 'er sagt: ich bekenne'. Ein solches აღვიარებს mit dem ე- der 1. P. liesse sich im Deutschen etwa durch ein scherzhaftes 'er pater-peccavi-t' nachahmen (über derlei Umgriffe der 1. P. S. der Verben s. meine *Roman. Etym.* I, 9). Das Georgische ist zu dergleichen am ehesten befähigt, insoweit es die indirekte Rede verschmählt. So gilt auch ჩემება (von ჩემი 'mein') soviel wie თვისება 'sich aneignen'; ჩემებს ist eig. = 'er sagt: es ist mein'; beides wird dann auch (აჩემებს, უთვისებს) für დაიბნება (von იბნის 'sein') gebraucht, und die entsprechende Erweiterung eignet dem russ. *у-, присвоиваюся*. In unsern Sprachen fehlt es nicht ganz an Parallelen; vgl. *sein Egoismus*. — S. 89 f. untersucht der Verf. ob man მიღწევა oder მიწევა zu sagen habe, und entscheidet zu Gunsten des letzteren; das -ღ- habe gar keine Berechtigung. Allein es handelt sich hier um zwei verschiedene Verben die in der Bedeutung zusammenstossen und vielleicht sich beeinflusst haben; nur ist მიბწევა, wie der Verf. in Klammern setzt, die richtige Schreibung des ersteren. Das einfache Verb lautet eigentlich ხწევა, dann, mit der so gewöhnlichen Tilgung der interkonsonantischen რ: წევა. ORBELLANI glossiert

es, gewiss unzutreffend, mit დაცდება und დაუნება, die beide 'inhalten' u. ä. bedeuten, Ts.¹ übersetzt es mit *содержать*, *наблюдать*, Ts.² mit *содержать*, *содержать*, und ähnlich in den Zusammensetzungen, aber დახვევა wie Ts.¹ wiederum mit *содержать*, *наблюдать*, ORBELIANI setzt hierzu დაშლა ('zerstören' — 'entfalten'); aber der Herausgeber merkt verbessernd dazu an: ააგის განთავისუფლება (das ist *наблюдаться*). Ich vermute dass das Verb, auch mit dem Charaktervokal -, nur intransitive Bedeutung hat: '(von irgendwo oder irgendwohin, mit Mühe) gelangen', 'sich retten' u. ä. (nicht 'retten'). In einigen Zusammensetzungen finde ich für und neben -ხვევა mit Umstellung: -ხვევა; dann allerdings hat - ფაქtitiven Wert, und ausserdem entspricht dem -ხვევა ein -ხვევები. So bei Ts. გარდაცხვევა = გარდაცხვევა 'ich lasse entkommen', შევახვევა dass. (aber შევახვევა 'ich entkomme'), — Manches ist mir so rätselhaft dass ich nicht einmal eine Vermutung darüber äussern kann, so das ლ von ხელება = უღევა (S. 87); denn warum sollte das ლ welches als Zeichen der 3. P. sich vor den mit einem Dental anlautenden Verbalstämmen erhalten hat, sich ausserdem in einem einzigen Falle vor უ nicht erhalten, sondern erst in späterer Zeit wieder eingefunden haben? Vielleicht ist es aber besser dass wir diese einzelnen Probleme solange zurückstellen bis wir über die allgemeinen Punkte der georgischen Konjugation noch grössere Klarheit gewonnen haben. Wir sind selbst über das Tatsächliche noch ungenügend unterrichtet, z. B. über die Bedeutung der Charaktervokale. Die nicht ganz wenigen Darstellungen des Verbs die von Einheimischen herrühren (auch CHUNDADSE hat uns eine solche, und recht empfehlenswerte gegeben: ქართული ზმეები — ძმ. ჭილაძეთა გამოცემა. ტფლისი Tyno-
Aurorp. H. H. გამყვანთა რ. Kyranch. 1891) könnten uns noch mehr fördern als sie tun, auch ohne den beschreibenden Charakter zu verlieren und den Unterrichtszwecken untreu zu werden.

Die Rechtschreibung, *გარდაცხვევა* (der Verf. braucht das Wort ganz in dem weiten Sinne wie wir 'Orthographie', das wir ja oft mit dem Attribut 'falsch' versehen), welche für den Festiger und Richtiger der Sprache ein sehr wichtiges Kapitel bildet, ver-

anlasst eine oberflächliche Betrachtung der einzelnen Laute. Diese ist recht wunderbar ausgefallen. Es heisst S. 95 f. dass von den Konsonanten einige den Eindruck machen als ob man mit den Füßen auf die Erde stampe oder in der Ferne schösse (hart und grob'), andere als ob Gläser aneinanderstiessen oder man mit einem Stab an ein kupfernes Becken schlage (hart und fein'), andere wiederum als ob Wasser hervorsprudele oder man auf Schnee, Watte, Schlammwasser einen platten und leichten Gegenstand auffallen lasse (weich und grob'). Soviel ich sehe, rührt der Unterschied zwischen ‚grob‘ oder ‚dick‘ (მომხზო oder სხვლა) und ‚fein‘ (წმინდა) vom Verf. her; man begreift was gemeint ist z. B. bei ჯ und წ, თ und ზ, aber kaum bei ც und ძ, ყ und პ.¹ Den andern Unterschied zwischen ‚hart‘ (მგარი) und ‚weich‘ (მბილი) hat schon TÄUBINOW (welcher für den ersteren Ausdruck მტკიცე gebraucht) in seiner georgisch geschriebenen Grammatik S. III aufgestellt, wo aber die Sache durch mehrere Druckfehler recht unklar gemacht wird. Über die Tenues und die Affrikaten kann kein Zweifel obwalten: die mit Kehlkopfverschluss gesprochenen sind ‚hart‘, die mit offenem Kehlkopf gesprochenen ‚weich‘; nach unserer Auffassung sind auch die Mediae ‚weich‘, und ausdrücklich wird von Ts. ბ so bezeichnet, ც aber als ‚hart‘, von ჯ ist nicht die Rede. Der Verf. zählt die Mediae zu den ‚harten‘ Konsonanten und schreibt daher, in Befolgung der schon bei Ts. sich findenden Regel ‚hart mit hart, weich mit weich‘, ცო und ხო auch da wo gewöhnlich ცღ und ხღ geschrieben wird, z. B. შეცთომა, მოხთა. Ts. gibt a. a. O. unter den Beispielen dieser Regel: ტფილისი oder თბილისი und nicht ტბილისი oder თფილისი; aber in der ersten Form haben wir jedenfalls ‚hart mit weich‘ und in der vierten jedenfalls ‚weich mit weich‘; die zweite würde dem Verf. zufolge nicht zulässig sein, wohl aber die dritte. Da ყ immer nur mit ‚harten‘ Tenues sich verbindet (z. B. Praes. ვიტყვ, aber Perf. ვაჟჟი), so dürfte es schon aus diesem Grund nicht unter die ‚weichen‘ Konsonanten gestellt werden (vgl. *Über das Georgische* S. 11). Eine

¹ Nur aus Versehen ist gewiss ჯ unter die ‚harten‘ Konsonanten gekommen.

andere Regel welche der Verf. aufzischt, ist die dass im Stamme eines Wortes nicht zwei Laute desselben Organs aufeinanderfolgen; das ist richtig nur für die Mediae und Tennes, und beruht insoweit auf allgemein physiologischen Gründen; den labialen Nasal 3 nimmt er selbst davon aus, und so hätte er auch 5 davon ausnehmen müssen. Allein er erkennt hier den dentalen Nasal nicht, wie denn die Einteilung nach den Artikulationsstellen bei ihm ganz unvollkommen ist. In Bezug auf Einzelnes möchte ich noch ein paar Bemerkungen machen. S. 81 sagt der Verf., welcher im allgemeinen die Doppelkonsonanten verpönt, man müsse სწუხხარ schreiben, das eine ზ gehöre dem Verbalstamme, das andere dem Hilfsverb an. Verhält es sich mit ხოცცან nicht ganz ähnlich, wofür er immer ხოცან schreibt? — S. 191 handelt der Verf. von den beiden Sprechweisen ეპიზი und აჰიზი ‚Arzt‘; die Schwankung erkläre sich daraus dass im Persischen, woher das Wort stamme, ein Mittellaut zwischen 4 und 5 gehört werde. Vielmehr kommt die türkische Aussprache *hekim* des arab. *حكيم* in Betracht. — Auch კამბეზი und კამეზი ‚Büffel‘ (S. 193) werden einen etwas verschiedenen Ursprung haben; in jenem und seiner Nebenform კამბეშვი (daher oss. thusch. *kambet*, abch. *kanbas*) ist mb umgestellt aus em des pers. *gāvmāz*, dessen Kollektivform *gāmāz* in dem andern durchscheint. — S. 197 hält der Verf. კიანჭველი ‚Ameise‘, welches von კია ‚Wurm‘ herkomme, zwar für die regelrechte Schreibung, gibt aber doch der andern ჯანჭველი den Vorzug, weil das Georgische die Aufeinanderfolge der gleichen Konsonanten in einem und demselben Wort vermeide und die letztere Form in ganz Imerien und auch grossenteils in der Litteratur herrsche. Hiervon ist nur das richtig dass ჯანჭველი das beste Zeugnis für sich hat, welches Erwähnung verdient hätte, nämlich das älteste, die Bibel. Was კიანჭველი betrifft, so ist es erst durch Einmischung von კია aus dem vom Verf. gar nicht angeführten ჰიანჭველი entstanden, welches vielleicht die ursprünglichste der drei Formen ist. Die Ameise wird nämlich gern mit einer Reduplikationsbildung bezeichnet, die das Wimmeln oder Kribbeln der Tiere nachahmt; später tritt dann nicht selten Dissimilation in der ersten oder der zweiten

Silbe ein, so gr. $\mu\acute{o}\rho\mu\alpha\varsigma$, $\mu\acute{o}\rho\mu\omicron\varsigma$; $\beta\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\varsigma$, lat. *formica*, ir. *moirb* u. s. w. So finden wir in den kaukasischen Sprachen: awar. *t, unt, ra*, thusch. *tant'*, abch. *ἰῥḡkams*, mingr. *ყჳმუჳარია*, *მჳრუდჳრუჳარია*, laf. *dund, u, dindko* (ich bin genötigt die Schreibung der Quellen wegen ihrer Zweideutigkeit unverändert zu lassen); das swan. *nyprux, moprux, moux* scheint aus dem Ossischen (*muldag*) entlehnt zu sein. Wenn ქონჭკველი (oder \rightarrow) wirklich zu ქონჭკველი (oder \rightarrow) geworden ist, dann spielt jenes vermeintliche Wohllautgesetz gar nicht mit; auch ist ja die Lautfolge $\text{ჭ}-\text{ჭ}$ sehr häufig im Georgischen. Ganz ähnlich mag es sich mit $\text{ქონჭპლი} = \text{ქონჭპლი}$ „Nessel“ verhalten; das höhere Alter der zweiten Form scheint mir durch mingr. ქნჭველი verbürgt zu werden.

Man wird aus dieser Besprechung ersehen nicht nur wieviel ich aus dem Buche gelernt habe, sondern auch wieviel ich über die gleichen Gegenstände noch zu lernen wünsche. Möchten doch die Georgier ein wenig auf die Wünsche und Anfragen eingehen welche ein bescheidener Fremder hinsichtlich des Tatsächlichen ihrer Sprache an sie immer von neuem richtet, sie welche den Fremden für das ihrer Sprache und Litteratur erwiesene Interesse so dankbar zu sein wissen — wie das die heutige Gedenkfeier für Brosset gezeigt hat.

H. SCHUCHARDT.

M. H. ADJARIAN, *Étude sur la langue laze* (Extrait des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. x). Paris, É. BOUILLON, 1899. SS. 110.

H(RATCHIA) ADJARIAN (so nach französischer Umschrift, sonst HRAČEAY AČAREAN), der vorzugsweise auf dem Gebiete der heimischen, d. h. der armenischen Sprachwissenschaft tätig ist, hat vor einigen Jahren seine Aufmerksamkeit und Mühe dem benachbarten, aber nicht verwandten Lafisch zugewendet, von dem wir bisher eine nur allzudürftige Kenntnis hatten. Er hat hauptsächlich die Mundart von Batum studiert und zwar in Konstantinopel bei dorthier stammenden

Lafen, sodann auch in Erzerum einem Lafen von Atina Wörter und Formen seiner Mundart abgehört. Zu diesem von ihm selbst gesammelten Stoff hat er den von KLAPROTH, von ROSEN, von PEACOCK, von ERCKERT veröffentlichten hinzugefügt und alles zu einem Wörterbuch und zu einer Grammatik verarbeitet; den dritten Teil der Schrift bilden Gespräche in der Md. von Batum und Lieder von Atina. Ich glaube nicht dass er irgend eine Quelle übersehen hat; allerdings druckt A. W. STANDEWSKI in seinem *Кавказский словарь* С.-П. 1891 S. 94—106 und 581—583 lafische Wörter und S. 638—641 einen Abriss der lafischen Grammatik ab (nach dem *наръчие Ашны*; lies *Атны*); aber, so viel ich sehe, fusst er in allem und jedem auf ROSEN. Doch als ganz lückenlos darf ich des Verf.'s Wörterbuch nicht bezeichnen. Ich denke dabei am wenigsten an die türkischen Wörter die er weglässt, während er andere bringt, vielleicht weil sie ihm fester eingebürgert zu sein scheinen; nur hätte ich die in den Texten vorkommenden sämtlich aufgenommen, besonders deshalb weil sie zeigen wie leicht auch Adverbe und Konjunktionen (mehr, genau, vielleicht, immer, weil) aus dem Türkischen ihren Weg in die lafische Umgangssprache von Batum finden oder gefunden haben. Es wäre wertvoll zu wissen unter welchen verschiedenen Umständen für 'Gott gebe ihm Gesundheit' gesagt wird: *yarmotik befa met,ds* (S. 102, 10 v. u.) und *tanrik* (türk.) *sifa met,ds* (S. 104, 14 v. u.). Für 'Gold' heisst es zu Batum wie zu Atina auf türkisch *altun*; aber an letzterem Ort sagt man auch *okro* — georg. *ok'ro*. Wäre das dort ein altes Wort, so wäre die Nachbarschaft des kappad. *χρῆρος* 'Gold' sehr zu beachten; allein es ist zu bedenken dass das Mingrelische *ork'o* hat, von dem durchaus dunkeln arm. *oski* zu schweigen. Verschiedenes was bei den Früheren steht, vermissen wir hier; von ERCKERT Gewährtes mit dem wenigsten Bedauern, wegen der Fehler von denen sein Buch wimmelt (der Verf. gibt S. 2 f. eine kleine Blumenlese davon). Hingegen durften von den Wortformen die in der Grammatik oder in den Texten vorkommen, keine übergangen werden, und doch suchen wir nicht wenige vergebens, so *odisxiru* 'zur Ader lassen' § 112 (von *disxir* 'Blut'), *go-*

got-andru 'du bist verheiratet' S. 106 (von *got-i* 'Mann'), *dikomod-ana* 'wenn du dich verheiratest' S. 106 (von *komod-i* 'Gatte'), *mind-u-d-aru* § 95 (ohne Bed.; zu *d-ar-* 'schreiben'), *gašgurina* 'du fürchtest dich' S. 106 (zu *škur-*), *onšalu* § 123 (ohne Bed.; zu *mšal-* 'ausbreiten'?), *ko-še-i-naxi* § 95 (ohne Bed.; zu *nax-*, wo das 'Rac. 1° garder' auf den Ausfall eines 'Rac. 2°' hinweist) u. a. Manches ist nur da zu finden wo man es nicht erwartet; Zusammengehöriges wird getrennt und Nichtzusammengehöriges verbunden. Z. B. müsste *mō-kideri*, ein Partizip unter *kid-* gestellt werden, *tpaxat*, welches bei ERCKERT ja für *ptaxat* verdruckt ist (was sich zum Überfluss aus dem darüberstehenden mingr. *ptaxot* ergibt) nicht unter *bax-*, sondern unter *tax-*, auf welches auch bei *opatxaps* zu verweisen war, das offenbar ein Satz ist wie 'die Ader schlägt'. Die Verweise sind auch manchmal zwischen den verschiedenen Lautformen eines und desselben Wortes unterblieben, so z. B. zwischen *t_igoni* und *d_zoni* 'Eiche', *makueri* und *skueri*, *skeri* 'Hirsch'. Freilich war es oft schwer zu entscheiden welche von solchen an die Spitze zu stellen war, und daher begegnen uns auch Wiederholungen wie *maoša*, *ošmuš*, *ošeneri* — *ošeneri*, *ošmuš*, *maoša* — *ošmuš*, *ošeneri*, *maoša*. Die Hinzufügung eines umgekehrten Wörterbuches, das sich auf einen sehr kleinen Raum zusammendrängen liess, wäre daher hier besonders erwünscht gekommen; der Sprachforscher braucht ja unter allen Umständen ein doppeltes Wörterbuch und wird z. B. den Unterschied zwischen der SCHIEFSERSCHEN Bearbeitung von USLAHS Wortsammlungen und deren Veröffentlichung in der *Диксионарий Кавказа* lebhaft zu Gunsten der letzteren empfinden. Es fragt sich sogar ob nicht beim Lafischen dasselbe Verfahren sich empfohlen hätte das LOPATINSKIJ (ЛОПАТНУКЪ XII) beim Kabardischen anwandte, nämlich die knappere Gestalt dem alphabetischen Verzeichnis der kaukasischen Wörter zu geben.

Im Wörterbuch und in der Grammatik ist die Darstellung eine beschreibende, keine vergleichende und erklärende. Nirgends ist auf das Mingrelische und Georgische verwiesen, und in der Einleitung nicht mit einem Worte die Stellung des Lafischen innerhalb der

kharthwelischen Sprachen gekennzeichnet worden, obwohl den meisten Lesern der *Mémoires d. l. S. d. l.* es doch nicht gegenwärtig sein dürfte dass jenes nur eine Abzweigung des Mingrelischen ist. Indessen überschreitet der Verf. an einigen Punkten die enge Grenze die er sich gezogen hat, nämlich bei den Entlehnungen. Nicht als ob er diese grundsätzlich festzustellen bemüht wäre; er berücksichtigt den griechischen Ursprung gar nicht, weder bei den so schon von ROSKES gekennzeichneten Wörtern (*liman* ‚Hafen‘ fehlt ganz; wenn es deshalb ist weil der Verf. darin ein zunächst türkisches Wort erblickt, so hätte er auch *mandre* ‚Stall‘ weglassen müssen, das er ausdrücklich als türkisch angibt), noch bei den von ESCKERT (wie *korida* ‚Wanze‘) oder von ihm selbst erhobenen (wie *arrosi* ‚schön‘, ‚sanft‘, *oti* ‚dass‘, *panda* ‚immer‘).¹ Wohl aber, und also willkürlich, türkischen und armenischen Ursprung. Was letzteren anlangt, so macht sich nun doch die Verschweigung alles Kharthwelischen fühlbar. Wir haben zunächst Wörter von denen man nicht sagen kann dass sie unmittelbar aus dem Armenischen ins Lafische übergegangen sind, da sie sich auch im Georgischen (und Mingrelischen) vorfinden, wie *baki* ‚Hürde‘, *but,xi* ‚Härke‘ (*p'ot,xi*), *kiri* ‚Kalk‘, *šampuri* ‚Spieß‘ (*šamp'uri*). Einzelne davon sind schon altgeorgisch, so *ambai* ‚Nachricht‘ (*ambawi*). Die Möglichkeit gemeinsamer Herkunft bleibt bei den nicht echtarmenischen Wörtern zu erwägen; *lobja* ‚Bohne‘ (*lobio*, gur. *lobiei*, mingr. *lebia*) dürfte direkt aus dem Persischen stammen, und ebenso *buli* ‚Kirsche‘ (*bali*, mingr. *buli*; georg. auch *alubali* = pers. *alubala*). Aber auch daran ist zu denken dass das armenische Wort das Nachbild des georgischen sein kann. Die Gerste heisst laf. *keri* (*k'eri* ESCK.; und so mingr. georg.),

¹ Auch *dyabu* ‚Frosch‘ (zu Batum *djwabu*; ESCKERT hat *šabu*, mingr. *šaba*) leitet G. MEYER, *Neugriech. St.* II, 27, indem er, wohl ohne Gewähr, die Bod. ‚Kröte‘ hinansetzt, aus dem Neugriechischen her, und zwar aus dem von Trapezunt; es fragt sich aber ob ζῳπν hier die Bod. ‚Frosch‘ hat (sonst ist es ‚Kröte‘) und mit breitem Anlaut gesprochen wird. Ich ziehe es vor an russ. *жаба* zu denken, das in Südrussland ‚Frosch‘ bedeutet. Bei *petško* ‚Kamin‘ (zu Atina) von russ. *печка* ‚Ofen‘ brauchen wir auch nicht an griechische Vermittelung zu denken; doch ist *понт. πέζακ* ‚Ofen‘ bezeugt.

arm. *gari*. Über das letztere weiss HÖBSCHMANN, *Arm. Etym.* S. 432 keine sichere Auskunft zu geben; zu griech. $\chi\acute{\epsilon}\tau\iota$, $\chi\epsilon\theta\eta$ stellt sich georg. *k'eri*, *k'et'ili* (Bib.; ERCKERT hat *k'ili*) jedenfalls näher, und es ist dabei an die Übereinstimmung von georg. *puri* 'Weizen' mit griech. $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$ (s. *Zeitschr.* xvi, 294) zu erinnern. Auch dass *t₁i* 'Wurm' (georg. *t₁ia*) vom arm. *t₁t₂i* herkommt, gilt mir nicht für völlig ausgemacht, obwohl ja für letzteres auch *t₁it₁i* bezeugt ist. Die Silbendoppelung, welche die kribbelnden, wimmelnden Tiere kennzeichnet (L. v. PATRUBÁNY, *Sprache. Abh.* 1, 312 vergleicht mit Recht zum arm. Wort das magy. *zsízsik* 'Kornwurm'; georg. *t₁it₁ina* = *t₁rit₁ina* 'Grille' — dann auch 'Libelle' — hat nichts hiermit zu tun, es ahmt den wirklichen Laut nach), könnte sekundär sein; das Georgische hat neben *t₁ia* auch die Form *t₁ua*. Doch bemerke ich dass *t₁ia* in der Bibel nicht vorkommt, sondern *matli*; vielleicht ist aber auch arm. *t₁t₂i* nicht alt bezeugt. Keinesfalls ist arm. *hat₁ar* 'Roggen' das Stammwort für das gleichbed. laf. *t₁uari* = mingr. (EUSROW) *t₁ice*, (ERCKERT) *t₁uje*, georg. *t₁wawi* (ERCKERT hat ein sonst nicht gebuchtes *t₁wari*, das ich für einen Druckfehler halte, obwohl es zur laf. Form stimmt). Allerdings könnte der Verf. sagen dass bei ihm die Beziehung der eingeklammerten türkischen und armenischen Wörter eine sehr verschiedenartige sei, hat er doch ein paar Mal zu lafischen Wörtern die türkischen ganz anderslautenden Synonymen gesetzt; auf diesem Umwege erfahren wir dass *malabe* nicht bloss eine 'espèce de poisson', sondern 'Karpfen' und *wimzons* nicht bloss eine 'espèce d'herbe', sondern 'Farnkraut' ist (= mingr. *geimara*, imer. gur. *geimra*, *gumbra*). Warum zu *libadi* 'sorte de pardessus' in Klammern das türk. *xerya* statt des gleichbed. türk. *lebad* angeführt wird, verstehe ich nicht. Auch sonst ist nicht immer die türkische Herkunft angegeben, so nicht bei *gümüzi* 'Silber'. Beiläufig sei bemerkt dass während das laf. *laf* 'sprechen', ebenso wie ähnlich lautende und bedeutende Verben des Rumänischen, Serbischen, Albanischen und Neugriechischen mit Recht auf türk. *laf* 'Prahlerci', 'eitle Worte' zurückgeführt wird, für das georg. *laparak* 'sprechen' wohl das persische Grundwort voranzusetzen ist, mit welchem sich ein einhei-

misches Verb (mingr. swan. *ragad-*) verbunden hat; denn *p* (nicht *p'*) aus *f* deutet auf eine alte Entlehnung. Man bemerke noch dass die türkischen Lehnwörter des Lafischen z. T. auch im pontischen Griechisch vorkommen, wie *artuk* ‚mehr‘, *belki* (πῆλξ) ‚vielleicht‘.

Die Heranziehung der übrigen kharthwelischen Sprachen würde nun aber nicht nur bei andern die wissenschaftliche Erforschung des Lafischen gefördert haben, sondern auch beim Verfasser selbst die Auffassung und Einstellung der von ihm oder seinen Vorgängern hier unmittelbar beobachteten Tatsachen. Natürlich kann die Beobachtung einer Sprache oder Mundart eine so umfassende und gründliche sein dass eine darauf ruhende Beschreibung nichts zu wünschen übrig lässt; wo sie aber, wie im vorliegenden Fall, lückenhaft und teilweise unsicher ist, erweist sich Hülfe von auswärts, und doch wiederum aus nächster Nähe, geradezu als erforderlich. Eine solche Hülfe konnte auch stillschweigend in Anspruch genommen werden, aber man hat ganz auf sie verzichtet; nirgends, und zwar weder im Positiven noch im Negativen, verrät sich eine Vertrautheit auch nur mit dem Georgischen. Dafür will ich im folgenden Belege geben, doch zunächst von einem Fehler sprechen welchen der Verf. bei jener ganz allgemeinen Kenntnis der kharthwelischen Lautverhältnisse hätte vermeiden müssen die er im Eingang andeutet. Er sagt S. 1 f: ‚les dialectes parlés à l'est de Batoum ont gardé toute la richesse de la prononciation des langues du Caucase, comme les trois degrés des consonnes *b, p, ph; d, t, th; z, c, ch*, etc., qui à Batoum même a déjà disparu; toutefois le *q* (*q* très guttural) paraît de temps en temps, comme dans le mot *qoqore* (pr. *q̄q̄oḡore*). A Xope, Vice, Atina, Arxavi on ne distingue que *b, p; d, t*, etc.; le *q* est remplacé par *g*‘. Hierbei wäre eine Vorfrage zu erledigen, nämlich die: welches die den Kaukasiern eigentümlichen Konsonanten sind. In Bezug auf *q* kann kein Zweifel obwalten, obwohl wir über seine Aussprache noch nicht völlig im reinen sind. Im Sommer 1896 untersuchte auf meine Bitte E. STEVENS die georgischen Konsonanten an einem damals gerade in Leipzig befindlichen Georgier, Herrn N. Žordania und berichtete mir ausführlichst darüber, wofür ich ihm auch hier danke. Auf Grund

seiner tiefgehenden und zuverlässigen an einer Person und meiner oberflächlicheren an mehreren Personen gemachten Beobachtungen, sowie gewisser mittelbarer Erkenntnisse möchte ich folgendes nicht eigentlich feststellen, sondern vielmehr als Entwurf für weitere Untersuchungen darbieten. Das *q* ist ursprünglich eine hintere Guttural-tenuis mit Kehlkopfverschluss (verbindet sich daher auch nur mit derartigen Tenuis und Affrikaten: *p'q*, *t'q*, *t'q*, *t'q*), ist dieses aber heutzutage nur noch zum Teil; zum Teil ist eine Spirans daraus geworden, und zwar auch eine stimmhafte, ebenso wie eine stimmhafte Explosiva. Dabei wird es wohl vor allem auf die Stellung des *q* ankommen ob es anlautend, ob nachkonsonantisch, ob intervokalisches ist (als Prüfwörter könnte man *qoweli*, *t'qali*, *baqaqi* wählen). Ferner ist Verschiedenheit der Aussprache je nach den Gegenden zu vermuten; insbesondere ist es wahrscheinlich dass das Imerische sich dem Mingrelischen zuneigt, wo unter noch nicht klar erkennbaren Umständen von dem ‚harten‘ *q* ein ‚weiches‘ *q'* sich abgezweigt hat, zum Teil wiederum mundartlich mit ihm wechselt. Wenn im Lafischen *q* hier als *gy*, dort als *γ* (ein sehr tiefes) erscheint, so ist das also schon weiter im Norden vorgebildet; und ebenso wenn es ganz schwindet (was der Verf. nicht direkt erwähnt; doch gibt das Wtb. einige Beispiele davon wie *oropa*, *dioni*, *onu*). Das georg. *qoweli* kommt für mein Ohr einem *oweli* weit näher als einem *koweli*; PEACOCK schreibt das mingr. *q'ude* regelmässig *ude*. Anders als bei *q* liegt die Sache bei den mit Kehlkopfverschluss gesprochenen Tenuis und Affrikaten denen die mit offenem Kehlkopf gesprochenen und deutlich aspirierten gegenüberstehen: *k'*, *p'*, *t'*, *ts'*, *ts'* — *k*, *p*, *t*, *ts*, *ts*. Wenn hier eine Vereinfachung eintritt, nach welcher Seite hin? Es kann doch kaum ein Zweifel darüber vorhanden sein dass die Konsonanten der ersten Reihe erlöschen. Gleichzeitig mag die Aspiration bei denen der zweiten so reduziert werden (gänzlich aufhören kann sie, aus physiologischer Ursache, nicht) dass sie als unaspiriert erscheinen. Auch das Stöpselgeräusch tritt in verschiedener Abstufung der Dauer auf. SIMERS stellte den Unterschied der georg. *k'*, *p'*, *t'* von arm. *k*, *p*, *t* fest, wie er sie

von Tiflisern gehört hatte; bei den letzteren erfolge Öffnung des Kehlkopfverschlusses gleichzeitig mit dem Mundverschluss, bei den ersteren deutlich nach ihm. Für das Gehör würde eine mittlere Reihe sich einstellen, bei der man jedes Hauchzeichen weglassen könnte, wenn auch physiologisch sie der zweiten weit näher stünde als der ersten. Wie dem nun auch sein mag, auch auf lafischem Gebiete kommt die kharthwelische Doppelreihe noch vor. Der Verf. sagt: „in den Mundarten östlich von Batum“; wird dann aber im Osten von Batum überhaupt lafisch gesprochen? Ich denke, es liegt eine Verwechslung mit den im Süden von Batum gesprochenen Mundarten vor. Dann aber passt die vorher gemachte Äusserung nicht dass je weiter östlich um so reiner die Sprache sei; denn Batum ist zwar nicht gerade der östlichste, vielmehr der nordöstlichste, auf jeden Fall aber hier der äusserste Punkt des von Platana aus, einer Mondsichel gleich, am Schwarzen Meere sich dahinziehenden Lafenlandes. Es würde aber durchaus nicht Wunder nehmen wenn in jenem Küstenstrich zwischen dem Tschoroch und der Reichsgrenze das Lafische seinen kharthwelischen Charakter ziemlich rein erhalten hätte, da es sich im Süden und Osten mit dem Georgischen berührt. Von dem zusammenhängenden lafischen Gebiet ist nun Batum abgetrennt; man kann aber nicht einmal sagen dass es ein lafischer Vorposten ist, sondern nur dass es einen solchen in sich fasst und zwar einen recht schwachen. Die Lafen bilden nämlich (oder richtiger gesagt, bildeten; denn die Zählung von 1886 ist hier zu Grunde gelegt) etwa den 32^{ten} Teil der Gesamtbevölkerung von Batum (Näheres sehe man in meiner Abhandlung *Zur Geographie und Statistik der kharthwelischen Sprachen* S. 11 f.). Ihr Zusammenwohnen mit den Mingrelen die den 13^{ten} Teil der Batumer ausmachen, mag zur Festigung der gemeinsamen Züge dienen, die Wahrung der Besonderheiten aber beeinträchtigen; und Entsprechendes, nur abgeschwächt, wird hinsichtlich der georgisch Redenden der Stadt ($\frac{1}{10}$) gelten; aber die weit überwiegende Menge, nämlich fünf Sechstel, der Bewohner sind Nichtkharthwelen, darunter sehr viele Griechen ($\frac{1}{2}$) und Türken ($\frac{1}{12}$), deren Sprachen also wie jenseits der Grenzen auch hier, obschon in

minderem Grade, das Lafische zu beeinflussen vermögen. In diesen gegen 500 Lafen von Batum werden wir nun schwerlich die alteingesessene Kernbevölkerung des vor 1878 ganz bedeutungslosen Ortes zu erblicken haben; sie werden wohl aus dem Gebiete südlich vom Tschoroch eingewandert sein und von dort immer frischen Zuwachs erhalten; aber auch dort beträgt ihre Zahl kaum 1800, und G. MERZBACHER (*Aus den Hochregionen des Kaukasus* 1, 168) hat sich um das Neunfache verrechnet als er die russischen Lafen auf 20000 schätzte.¹ Demnach wenn der Verf. bei seinen Batumer Lafen jene doppelten Konsonanten nicht mehr hörte, scheint es mir nicht ausgeschlossen dass andere Batumer Lafen sie noch besitzen. ERCKERT gibt leider seine Gewährsmänner für die einzelnen Mundarten nicht an; es ist mir aber doch wahrscheinlicher dass der für das Lafische zunächst aus Batum, nicht aus jenem ländlichen Bezirk, dem westlichen Drittel des Bezirks Gonia stammte. In seinen Aufzeichnungen treten uns jene doppelten Konsonanten entgegen, und mögen nun dieselben zu lokalisieren sein wie sie wollen, der Verf., der ja im allgemeinen die Schreibung seiner Quellen wiedergibt, musste das auch hier und besonders hier tun. Allein er wandelt alle *kh*, *ph*, *th* ERCKERTS in *k*, *p*, *t* um und zwar auch wenn die betreffende Form nur aus ERCKERT belegt ist; so hat er z. B. *kveinč*², *pirpili*², *tuta*² für ERCKERTS *khveinč*², *phirphili*², *thutha*². Das ist um so wunderbarer als er bei den Affrikaten den Unterschied aufrecht erhält (wo allerdings die Zeichendifferenzierung auf die mit Kehlkopfverschluss fällt); er schreibt hier ERCKERT nach, z. B. *dčkemi*², *tcuna*², ohne daraus je eine sich anbietende Nutzenanwendung zu ziehen; so können z. B. *get,ʒu* 'er schlug' und *ot,ʒu* 'er nähte' nicht zu dem gleichen Stamm

¹ Wiederum wird es zu wenig sein wenn ihm zufolge die Zahl der türkischen Lafen das Vierfache beträgt. Im Feuilleton des ცნობილ ფურცელს vom 27. Aug. 1902 ('das Lafenland') finde ich die Zahl sämtlicher Lafen auf 150000 berechnet. Der Verf. S. 3., welcher ein besonderes Buch über das Lafenland zu veröffentlichen gedenkt, lässt dieses nicht schon am Tschoroch, sondern erst in Makriali beginnen.

² Ein Versehen ERCKERTS ist es wenn er *cuna-tçori*² schreibt und neben *padit-coun*² unter 'Kuh' setzt; es bedeutet 'weibliches Schaf', was auch der Verf. hätte erkennen sollen.

gehören. Über das Umschreibungssystem will ich nicht viel Worte verlieren; die allgemeinen Grundsätze die FR. MÖLLER 1897 aufstellte, sind auch die meinen, und insbesondere beklage ich mit ihm den Missbrauch des Zeichens *j*. Der Verf. hat wohl *j* im Sinne von *dž* aus HIRSCHMANN'S armenischer Umschreibung entlehnt; warum dann nicht auch dessen *j* = *dž*? Für die kharthwelischen Sprachen besteht jene ‚autoritative‘ Schreibmethode noch nicht (soweit es sich um eine auf dem lateinischen Alphabet beruhende handelt) der man sich nach BRUGMANN'S Meinung unterzuordnen hätte, und dem anglicisierenden *j* dürfen wir wohl den Eintritt in den Kaukasus überhaupt verwehren. Was das *cc* in ‚*xorcca*‘ S. 62, ‚*xorcci*‘ (viermal) S. 105 bedenten soll, weiss ich nicht.

Die Bedeutung der Wörter, besonders aber der Verbalstämme hätte mit Hilfe des Georgischen in manchen Fällen genauer oder richtiger angegeben werden können. Ich verkenne nicht dass das franz. Wort nicht sowohl die Bedeutung des vorausgehenden Verbalstammes als solchen angeben soll, sondern wie sie durch die Prä- und Suffixe modifiziert ist die in den darauf angeführten Formen erscheinen. Also wenn z. B. zu *nax* gesetzt wird ‚garder‘, so bezieht sich das auf das folgende *komisaenaxi*, welches aber keinem Infinitiv entspricht, sondern die 1. P. S. Aor. ist. Allein es ist doch wichtig zu wissen dass *nax* ‚regarder‘ bedeutet, wie georg. *naxea*, von dem dann erst abgeleitet ist *ienaxwa* ‚garder‘. U. a. finde ich diesen Artikel: ‚*Pir? Rac. pleuvor. Čuma upirebun, il va pleuvor.*‘ Das Fragezeichen hätte nach ‚pleuvor‘ und nicht nach ‚pir‘ gehört, denn dieser Stamm liegt zweifellos in *upirebun* vor. Aber da *tšuma* ‚Regen‘ bedeutet, so ist es doch nicht sehr wahrscheinlich dass *upirebun* bedeute: ‚regnet‘, obwohl ja solche Tautologie vorkommt (z. B. magy. *eső enik*). Und die Aufklärung gibt das gleichbed. georg. *tšuma apirebs*, eig. ‚der Regen verspricht‘, wie wir sagen ‚der Regen droht‘. Auch das dativische *u* hat sein Entsprechendes im georg. *u-u-pireb* ‚ich beabsichtige‘. Noch bessere Dienste aber hätte das Georgische beim Verständnis und bei der Analyse der grammatischen Formen geleistet. Der Verf. würde wohl nicht gesagt haben dass man den Narrativ an Stelle des Nomi-

nativs gebrauche, wenn man auf das fragliche Wort den Nachdruck legen wolle (§ 23), und dass das *-li* in *d̄arali* 'geschrieben' das türk. *-li* sei (§ 134, 12). Vor allem sind es zwei Kapitel die durch die Nichtberücksichtigung des Georgischen sehr gelitten haben, das über die Verbalpräfixe S. 82 ff. und das über die unpersönlichen Verben S. 88 ff.

In den kharthwelischen Sprachen und so auch im Lafischen haben wir drei Arten von Verbalpräfixen: 1) die Charaktervokale, 2) die pronominalen und 3) die präpositionalen Präfixe. Die ersten sind dazu bestimmt die Beziehung zum Objekt zu präzisieren; aber nicht immer ist diese heutzutage deutlich ihnen zu entnehmen. Wir sehen z. B. das dativische Verhältnis bald durch *-i-* (dies ist das Regelmässige), bald durch *-a-*, bald gar nicht ausgedrückt: *m-i-t̄kin* 'mir ist bewusst' = 'ich weiss', *m-a-t̄onen* 'mir ist glaubhaft' = 'ich glaube', *m-t̄kiron* 'mir ist Hunger' = 'mich hungert'. 'Ich habe' wird im Georgischen ausgedrückt durch *m-qaw* 'mir ist' (ein Wesen), *m-a-k̄we* 'mir ist' (eine Sache), im Mingrelischen durch *m-qun* und *m-i-yu*, im Swanischen durch *m-a-qa* und *m-i-ywa* (*m-u-ywa* oder *m-u-yo*), im Lafischen aber gleichmässig durch *m-i-qonun* oder *m-i-onun* (im Wtb. unter *onu* nur das letztere) und *m-i-yun*. In den drei südlichen Sprachen ist das Zeichen für die 3. P. als Objekt geschwunden, es ist immer im Charaktervokal *a-* (swan. *z-a*) mitgehalten; *i-* aber hat reflexive Bedeutung ('sibi'), und 'ihn' wird durch *u-* (swan. *z-o*) ausgedrückt, zu *m-i-t̄kin* gehört also *u-t̄kin* 'er weiss'. *I-qonun*, *-uni* bei ERCKERT S. 349 und 353, vom Verf. § 104, 3 angeführt, halte ich für ein Versehen statt *u-q*. Unter diesen Umständen ist es zulässig oder sogar angezeigt den Charaktervokal mit dem Objektspronomen zusammen als ein Präfix zu fassen und darzustellen; nur darf man darin nicht etwa eine Kasusform erblicken, also das *mi* von *m-i-t̄kin* dem von ital. *mi pare* vergleichen. So verzeichnet denn der Verf. *m-*, *mi-*, *mo-* für die 1. P., *gi-* für die 2. P. (es fehlen *ma-*, *b-*, *p-* und *k-*) und *u-* für die 3. P. als 'pronoms infixes'. Wenn er sagt dass diese Pronomen 'un rapport entre le sujet et le complément direct' anzeigen, so ist das an sich nicht recht klar ausgedrückt, und mit Beziehung auf die vorgelegten Beispiele un-

richtig; in ihnen allen hat das Pronomen dativische Funktion, während sich auch solche mit akkusativischer hätten beibringen lassen. In diese erste Klasse der Präfixe, die der pronominalen, hätten nun aber auch, wie ich weiter unten zeigen werde, noch andere gehört, welche der Verf. der zweiten Klasse zuweist, der der 'eigentlichen' Präfixe, die 'verschiedene Nüancen der Handlung' ausdrücken. Aber er gesteht ein dass er sich über deren Mechanismus nicht ganz klar geworden ist, dass er die Nüancen der Bedeutung welche die einzelnen Präfixe verleihen, nicht gefunden hat. Nun, es handelt sich hier, von dem Missverstandenen abgesehen, um das was wir in unserer Sprache als 'untrennbare Präpositionen' kennen, und was im Grunde Adverbien sind; entsprechende besitzt das Georgische, und zwar decken sich die einzelnen zum Teil mit den lafischen. Es ist mir unverständlich wie der Verf. sagen kann, EACKERT habe 'gewagt' den Sinn von einigen derselben zu präzisieren. Allerdings bereitet bei den häufigsten dieser Präfixe die Darstellung und Erklärung des Zusammenhangs zwischen den variierenden Bedeutungen ähnliche Schwierigkeiten wie bei unserem *be-, er-* u. s. w.; aber damit befasst sich ja EACKERT gar nicht. Er gibt nur (S. 352) für eine Reihe von Zusammensetzungen mit *t'ar-* (= *d'ar-* Verf.) 'schreiben' die Bedeutungen an, die sich doch unmittelbar feststellen lassen, und setzt die gleichbedeutenden georgischen Verben daneben, sei es mit gleichen Präfixen, wie *et'arala* = *a-t'era* 'beschreiben' (eig. 'aufschreiben'), sei es mit verschiedenen, wie *k'o-me-t'aru* = *t'ar-t'era* 'Aufschrift', wobei ein paar Irrtümer untergelaufen zu sein scheinen. Wenn der Verf. mit seinem beschränkten Stoff nicht ins reine zu kommen wusste, so hätte ihn wenigstens hier und da das Georgische auf die rechte Spur bringen können. Er hätte dann z. B. *mo-* (*mu-, ma-*) 'her' und *me-* (*mi-*) 'hin' wohl nicht zusammengeworfen, die ja übrigens in *mo-yulu* 'ich komme' und *me-yulu* 'ich gebe', in *mo-m-t'i*, *ma-m-t'i* 'gib mir' und *ko-mab-t'i* 'ich gab' sich so deutlich wie möglich scheiden. Das Mingrelische und Lafische haben nun präpositionale Präfixe die das Georgische nicht hat, sie machen von ihnen überhaupt einen weit stärkeren Gebrauch als dieses (drei zusammen sind ganz gewöhnlich)

und lassen endlich, dank der Neigung zur Assimilation, die Vokale vielfach wechseln; aus alledem und aus der noch dürftigen Beschaffenheit unserer Hilfsmittel erklärt es sich dass uns hier nicht wenige Zweifel aufstossen. Von *do-* und *ko-* hatte ROSEN S. 13 mit Recht behauptet dass sie das Präteritum näher zu bezeichnen pflegen, doch unbeschadet der Verständlichkeit fehlen dürfen. Aus dem letzteren Umstand, dem häufigen Fehlen schliesst der Verf. § 98 dass sich ROSEN getäuscht habe; aber er selbst hat sich getäuscht, und auch im Mingrelischen versehen *do-* (wie georg. *da-*) und *ko-* jenes Amt. Einmal hat der Verf. das Verbalpräfix *gi-* für ein Nominalsuffix *-gi* gehalten. Neben *upi* ‚Schweiss‘ verzeichnet er *upigi*; das ist offenbar aus dem folgenden *upigi mo xups* missverständlich entnommen, welches zu schreiben ist *upi gimoχups* ‚ich schwitze‘, eig. ‚Schweiss giesst sich mir aus‘ (*χumala* ‚ausgiessen‘, wohl = georg. *χμα*, dass.; georg. *op'li ma-χams* ‚ich schwitze‘). Dasselbe Präfix begegnet uns in dem gleichbedeutenden *upi gemitin* (vom Verf. S. 59. 106 in einem Wort geschrieben); es ist = georg. *ga-* ‚aus‘. Besonders unter *n-*, *na-*, *ni-*, *no-*, *nü-*, *nu-* hat der Verf. sehr Verschiedenartiges zusammengeläuft. Nur in sehr wenigen Fällen scheint es sich um ein ursprüngliches präpositionales *no-* zu handeln. In gewissen andern ist *n-* aus *me-* (georg. *mi-*) vor dunkelern Vokal entstanden, so in *nüwi* (nicht *nüšwi*) ‚ziehe‘ für **nj-u-swi* | **me-u-swi* zur 1. P. S. Praes. *me-w-u-sware*, *nüswelare* (nicht *nüw.*) ‚du hilfst‘ für **me-u-swelare* zur 1. P. S. Praes. *me-w-u-swelare* und ebenso *nüsweli* ‚hilf‘. Diese von ROSEN überlieferten Formen verraten auch in der Trübung des Vokals den angegebenen Ursprung. Hierher gehören aber nun auch die S. 95 verzeichneten Formen *nulu* ‚du gehst‘, *nulun* ‚er geht‘ zur 1. P. S. Praes. *me-γulu* (gegenüber von *mulu* ‚du kommst‘, *mulun* ‚er kommt‘ zu *mo-γulu*), welche der Batumer Mundart angehören und in denen *-u-* unverändert bleibt. Auch in der Mundart von Atina ist dies mit *-o-* und *-a-* der Fall, so nach ROSEN: *n-o-χoskini* ‚lösche aus‘ (der Verf. schreibt im Wtb. für ‚auslöschen‘ irrigerweise ‚auflösen‘) zur 1. P. S. Praes. *me-w-o-χoskinare*, *n-o-χwati* ‚beisse‘ zu *me-w-o-χwatare*, *n-a-χuli* ‚nähere‘ zu *me-w-a-χulare*. Wenn er auch *n-o-dadi* ‚nagete‘ zu

m-o-w-o-d₂adare gibt, so ist das letztere vielleicht erst durch Assimilation aus **m-e-w-o-d₂adare* entstanden; für *no-i-xeli* 'stehe auf' zu *mo-w-i-selare* passt aber diese Erklärung nicht. Endlich findet sich unter den 'Präfixen' des Verf.s auch stammhaftes *n-* und zwar zunächst als primäres in *o-na-xu* 'waschen', welches auch das ₂Wtb. unter *xu* stellt; es ist *o-naxu* abzuteilen = mingr. *naxua*. Die Form *na-b-zware* liefert keinen Gegenbeweis, sie steht für **b-naxware*; dieser Anlaut bot Schwierigkeit, das *b* ist in den Stamm hineingesprungen, also wirkliches Infix geworden, wovon unten weitere Beispiele gegeben werden. Sodann haben wir ein sekundär stammhaftes *n-*, dem unmittelbar ein Konsonant folgt. Dass es wirklich stammhaft ist, ersehen wir daraus dass die pronominalen Präfixe (mit Einschluss der Charaktervokale) ihm vorausgehen; denn diese folgen regelmässig den andern Präfixen; es ist also abzuteilen: *de-w-i-at₁iri*, *do-w-o-ut₂xunare*, *me-u-utxi*, *mo-w-u-nzinare*. Wenn das Zeichen der 1. P. des Subjekts *b-*, über welches gleich das Nähere gesagt werden wird, mit diesem *n-* zusammenstösst, so verschmilzt es mit ihm zu *m-*, z. B. *me-mdrigat* 'lasst uns biegen' zu *mo-ndrukala* 'biegen', *md₁arare* 'ich schreibe' neben *nd₁arare* 'du schreibst', *ko-mzare* 'ich öffne' neben *ko-nzi* 'öffne' (das Nebeneinander von *ka-go-nt₁ki* und *ka-go-mt₁ki* 'ich öffnete', sowie von *go-nt₁kima* und *go-mt₁kima* 'öffnen' ist dem Verf. nicht ohne weiteres zu glauben). Dieses *n-* dürfte nur vor Dentalen vorkommen (der Verf. fragt S. 84 unten ob *o-* vor *tš* oder *dž* zu *on-* werde) und macht den Eindruck eines aus ihnen entwickelten Lautes; es ist allerdings ganz bedeutungslos, beruht aber offenbar auf der Analogie eines wirklichen Präfixes. Im Kharthwelischen werden mit *m-* Partizipe gebildet, z. B. georg. *t₁'era* 'schreiben', *m-t₁'eri* 'schreibend', die öfter Substantivbedeutung annehmen, z. B. *m-p'rinweli* 'Vogel' (eig. 'fliegend'). Dieses *m-* schwindet mehrfach, z. B. *p'rinweli*, ist aber umgekehrt einer ausserordentlich grossen Menge von Substantiven und Adjektiven hinzugefügt worden. Die Übereinstimmung zwischen den einzelnen Sprachen ist keine vollständige; das Lafische hat viele solcher 'unorganischen' *m-* des Georgischen nicht, anderseits aber z. B. *mti*, *ti* = mingr. *ti*, georg. *tili*

„Laus“, *mtugi*, *tugi* = georg. *t'agwi* „Maus“. Der Verf. sagt § 35 dass zwischen dem Adjektiv und dem Substantiv häufig ein *m* eingeschoben werde, das die gelehrten Wortsammler öfters getäuscht habe (indem sie es als zum folgenden Wort gehörig betrachteten). Aber dieses *m* findet sich nicht nur in dieser Stellung, sondern wie das zweite von den Beispielen des Verf.s zeigen würde wenn es nicht fehlerhaft wäre (*mayam* bei ERCKERT ist in *mayali* zu verbessern), zwischen dem prädikativischen Adjektiv und der Kopula, wie ein § 32 angeführter Satz zeigt, zwischen dem Subjekt und dem prädikativischen Adjektiv und wie ein Satz der Gespräche S. 105, 9 zeigt, zwischen Subjekt und Verb. Zum Teil handelt es sich gewiss um das früher besprochene *m*- (z. B. in *didim tugi* S. 57, *tipenti*, *tipentoki* S. 13); in manchen Fällen, wie *titam oxori* 104, 4, *atim otz* 104, 11 ist diese Möglichkeit allerdings ganz ausgeschlossen. Es ist begreiflich wie vom Partizip aus das *m*- auch in manche Verben eingedrungen ist, z. B. georg. *myera* = swan. *liyrat* „singen“, *mzera* „betrachten“ = laf. *od'iru*, mingr. *d'irap'a* „sehen“. Das Mingrelische, nicht das Lafische, liebt es *m*- durch *n*- zu ersetzen, so *ngeri*, *geri* = laf. *ngeri*, georg. *mgeli* „Wolf“, *nteri*, *teri* = georg. *nteri* „Feind“, *ntweri*, *tweri* = laf. georg. *ntwari* „Staub“, und so nun auch bei Verben, wie *ngara*, *gara* (*ingarat* bei ERCKERT bedeutet „lasst uns weinen!“ und ist = **i-b-ngarat*; s. vorherg. S.) = laf. *omgaru* (Roshv: *obkarinu*), swan. *liguni* (ERCKERT hat *ligoni*), georg. *godeba* „weinen“, *guunt'quu* = georg. *gaut'go* „er richtete ihm ein“, *nt'xorua*, *t'xorua* = georg. *t'xra* „graben“. Auch das Georgische kennt so *n*- für *m*-: *nd'xewa* = *d'xwa* „bewegen, schütteln“, *nt'xewa* = *t'xewa* „ausgiessen“, *nd'pyewa* = *myerewa* „(eine Flüssigkeit) durchschütteln“. Das Lafische, welches sonst das *m*- begünstigt, weist es beim Verb nur selten auf; so wenigstens in dem eben erwähnten *omgaru* „weinen“, sowie in *mt'enapa* „empfehlen“ (vgl. georg. *t'ena* „zeigen“ und *t'weneba* „zeigen“, „bezeichnen“) und in *omtinu* (Perf. *wimti*) = mingr. *rt'ina* „fliehen“. Wo nur erste Personen angeführt sind, wie bei *gont'ilexi* „ich wand“ und *komšali* = georg. *wsale* „ich breitete aus“, kann an *m*- für *b-n*- gedacht werden; bei letzterem um so mehr als der Infinitiv *onsalu* § 123 dazu zu gehören

scheint. *Domzadi* 'ich kochte' ist georg. *dawmzade* 'ich bereitete' vom Adv. *mzad* 'bereit' (Adj. *mza*, mingr. *mze*). Sehr häufig aber sind Verben mit *n*-, und das würde also aus dem Mingrelischen stammen, wenngleich nicht im einzelnen Falle. So haben wir: *mondrukula* = mingr. *modirikua*, georg. *modreka* 'biegen'; *ond₁aru* = *d₁arica*, mingr. *t₁arua*, georg. *t₁era* 'schreiben' (der Imperativ *md₁ari*, den der Verf. nach ROSEN angibt, findet sich bei diesem nicht); *ond₁iru* = *d₁iroma*, mingr. *ond₁iru* 'schlafen', georg. *d₁ili* 'Schlaf' (vgl. *od₁inu* = georg. *d₁inwa* 'schlafen'); *ont₁alu* (ist dieses etwa mit dem *ont₁alu* § 123 gemeint?) = mingr. *t₁alua*, georg. *t₁alwa* 'mähen'; *ont₁iru* = mingr. *t₁urua*, georg. *t₁urwa* 'schwimmen'; *ond₁inu* = mingr. *t₁wima*, georg. *t₁wima* 'regnen'; *ont₁xoru* 'begiessen' = georg. *nt₁xowa*, *t₁xowa* (s. oben); *kagowontxui* = georg. *gawat₁xowe* 'ich verheiratete' (georg. *gawit₁xowe* 'ich heiratete', auch mingr. *t₁ilizi* *t₁xuala* 'heiraten') und sonst. Nur in *ont₁xunu* 'heiss machen' neben *ot₁xunu* 'heiss sein' wohnt dem *n*- eine Funktion inne, die faktitive.

Die Unfähigkeit des Verf. zu analysieren äussert sich besonders auffällig bezüglich des Zeichens für die 1. P. als Subjekt. Dasselbe ist im Georgischen immer *w*-, so auch im Mingrelischen und Lafischen vor Vokal, vor Konsonant aber *b*- (*p*-). Georg. *w₁t₁er*, mingr. *p₁t₁arj*, laf. *b₁d₁arub* bedeutet 'ich schreibe', aber *t₁er*, *t₁arj*, *d₁arub* 'du schreibst'; daraus geht mit mathematischer Sicherheit hervor dass *w*-, *b*- (*p*-) die 1. P. als Subjekt ausdrückt — das Einzige was in Frage gestellt werden könnte, ist die Ursprünglichkeit dieser Funktion. Es kommt ja vor dass irgend ein Laut oder eine Lautgruppe von der eigentlich zugehörigen Funktion auf eine zufällig mit dieser zusammengeordneten übergeht. Aber einerseits lässt sich *w*-, *b*- lautgeschichtlich aufs beste mit dem Vollpronomen *me*, *ma* vereinigen, anderseits für eine andere Bedeutung die ihm früher zugekommen wäre, auch nicht der geringste Anhalt vorbringen. Es ist daher ganz unerfindlich wie der Verf. diese Erklärung des *w*-, *b*- für das Lafische beanstanden kann. Die Berufung darauf dass diese Konsonanten oft in den ersten Personen fehlen, ist nicht stichhaltig. Wenn sie fehlen, so fehlen sie nicht von Anfang an, sie sind ge-

schwunden. Das geschieht auch im Georgischen gelegentlich, z. B. *ut₂'er* für *wut₂'er* (CHUNDADZE, სელოტეზაფიქსი ქათვლით S. 42 f.). Ganz so ist nun auch *w* vor *u* im Lafischen geschwunden, z. B. in *unt₂-naminon*, *unt₂ilexaminon*, besonders aber wenn ein Vokal vorausgeht: *doubaxt₂iši*, *dout₂pi* (neben *wut₂paminon*) *kaeut₂ini* (neben *wut₂ina-minon*), *meubari* u. s. w. Man vergleiche mit diesem Schwund des *w* seine Dissimilation zu *γ* in *moyulu*, *mezulu* (s. oben S. 391). Ebenso pflegt *w* nach *o* vor *i* zu schwinden, z. B. *doiškuidi* (neben *wiškuidaminon*), *doit₂xi* (neben *wit₂xaminon*), *doiξurab* (neben *dowixuri*), *dibadi* für **doibadi* (neben *wibadaminon*). Für 'ich bin' wird *ore* neben *wore*, *bore* angegeben (§ 99). Dass *b-* vor Konsonant und besonders vor mehreren Konsonanten leicht verschluckt werden kann, begreift sich. Wenn der Verf. § 76 *bd₂arub*, *bd₂arubt* schreibt, aber § 100 *d₂arub*, *d₂arubt*, oder S. 28 *bd₂araminon*, aber S. 88 *d₂araminon*, so könnte man auf den ersten Blick an eine mundartliche Verschiedenheit denken; indessen ergibt sich dass beiderlei Formen nach Batum gehören. Es beruht vielmehr das Setzen und Nichtsetzen auf Nachlässigkeit; so lesen wir § 76 *bd₂arub*, *bd₂arubt* auch in der 2. P., *t₂kabt* auch in der 1. P. (neben *bt₂kab*), § 80 *kosubti* auch in der 1. P. (neben *bkosubti*), § 81 *dokosi*, *dokosit* auch in der 1. P. (aber S. 33 *dobkosi*). Mit einem folgenden stamhaftem *b-* muss das pronominale *b-* zusammenfallen: *dobari*, *dobaxi*, *doboni*, *doburi*, oder eine andere Gestalt annehmen: *dombadi* (georg. *dawbade*), oder eine andere Stelle einnehmen: *dobribare* (nicht *dobrisare*, wie der Verf. S. 8 hat) zum Inf. *obrisu*; vgl. mingr. *deebabdi* (= georg. *dawbade*). — Das Zeichen für die 1. P. ist vom Verf. nicht nur für irgend ein geheimnißvolles Präfix gehalten worden, sondern zum grossen Teil für den Stammanlaut. Dass das *m-* aus *b-n* gelegentlich als stamhaft betrachtet wird, habe ich schon erwähnt. Im Wtb. stehen fünf mit *w* beginnende Verbalstämme; da sie aber nur mit ersten Personen belegt sind, keine mit einem Infinitiv, so regt sich der Verdacht, dieses *w* sei das Zeichen für die 1. P. Er wäre bei Mitteilung der zweiten Personen gar nicht möglich gewesen; aber der Verf. scheint eben nur die ersten Personen abgefragt zu haben,

und er hätte uns wenigstens dessen versichern sollen, überhaupt genauer darüber unterrichten wie weit sein Studium des Lafischen gediehen war. Für *kogivcatgi* 'ich fing an' fragt er: *watg* oder *tig*? Die Antwort hätte das Georgische gegeben: *dawit'qe* (Inf. *dat'qeba*, mingr. *დავთან* STARC.). Die Frage war in allen vier andern Fällen zu wiederholen. *Komowcogi* 'ich gewann' entspricht dem Sinne nach dem georg. *mowige* 'ich gewann', *mowuge* 'ich gewann von ihm'; haben wir aber hier das *g* des vieldeutigen georg. *geba* (Inf.), so steckt dasselbe wohl auch in *kogiwagi* 'ich gewöhnte mich' (vgl. z. B. georg. *gangeba* 'verwalten'). In *giwati* 'ich fiel' könnte *t* das gleiche sein wie in *ewotare* 'ich komme an', also die allgemeine Bedeutung 'sich bewegen' o. ä. haben. In Bezug auf *komiwant'i* 'ich näherte mich', *kagonuwant'i* 'ich zog mich zurück' weiss ich gar nichts zu sagen. In einigen Fällen ist die Verkennung des Zeichens für die 1. P., und zwar in der Gestalt *p*, mit ganz besonderen Umständen verknüpft. Der Verf. stellt *pt*, *kt*, *xt*, *ft* als Varianten eines und desselben Verbalstammes in *komopti* 'ich kam', *kamapti* 'ich ging hinein' u. s. w. auf. Die § 118 gegebenen Paradigmen: *komobti*, *komoxti*, *komoxtu*, *komobtit* u. s. w. (Bat.) und *meftare* 'ich komme', *meftare*, *meftasere*, *meftatere* u. s. w. (At.) zeigen ganz deutlich dass *b* oder *p* (ich weiss nicht warum der Verf. sich verschiedener Schreibung bedient) und *f* soviel sind wie 'ich'. Schwieriger aber ist das *x* zu erklären. Man könnte es als stammhaft betrachten, *komopti* aus **komopxti* entstehen lassen (so dachte ROSEN S. 24) und der im Wtb. hinzugesetzte Inf. *goxtimu* 'gehen' (der übrigens vielmehr zu *gopti* 'ich ging hin und her' gehören würde) scheint ja einen Stamm *xt* ausser Zweifel zu stellen. Allein die Bedeutung dieser von ECKERT übernommenen Form ist nicht die angegebene; allerdings steht hier unter 'gehen' auch *goxt'imu*, aber dies wird nur herangeschafft sein aus dem zusammengesetzten Ausdruck *t'xenit's goxt'imu*, welcher unter 'fahren' und unter 'reiten' verzeichnet ist. Da hier im Mingrelischen beide Male *t'xenit'* *gilaula* steht (das *gilaula* an zweiter Stelle wird ein Druckfehler sein), dieses aber eigentlich so viel ist wie 'zu Pferde gehen', so wurde die gleiche Bedeutung für das Lafische vorausgesetzt.

Lak. *t,χenit's goxt'imu* scheint mir vielmehr dem georg. *t,χenzed gasχdoma* 'zu Pferde sitzen' zu entsprechen, vom Instrumental abgesehen; 'pferdlings sitzen' würde dann seine Bedeutung erweitert haben, wie franz. *monter à cheval*. Und dies wird bestätigt durch die Formen *gjebyedare* 'ich reite' und *dobyedare* 'ich sitze', welche ROSEN gibt. Allerdings lautet der Infinitiv zu diesen beiden Formen bei ihm *gjeχonu* und *doχunu*, und auch für das Mingrelische hat ERCKERT *doχuna* 'sitzen' neben *dobyodat* 'lasst uns sitzen'. Ich glaube dass zwei gleichbedeutende und wohl auch miteinander verwandte Stämme für 'sitzen' vorhanden sind; und wenn dem Verf. zufolge *-χonu* zu *χon* in *koxen* 'er sitzt' (hinzuzufügen war aus PEACOCK: *molaxen* 'er wohnt') gehört, so wird *χt'imu* zu *χed* gehören. Was nun das *χ* von *komoxti* 'du kamst', und den entsprechenden Formen der andern zusammengesetzten Verben anlangt, so ist es das ursprünglich allgemeine Zeichen für die 2. P., das in diesem einzigen Fall sich erhalten hat. Das Georgische hat es ebenso in *moxwed* 'du kamst' und *moxwal* 'du wirst kommen' (wo *χ* zur Scheidung von der 1. P. dient, die vor dem stammbaftem *κ-* das personale *κ-* nicht bewahren konnte), sowie in *χar* 'du bist' (lak. *ore*, *re*). Im Lakischen ist das *χ* in die 3. P. eingedrungen, die ja sonst ausnahmslos mit der 2. P. im Anlaut übereinstimmt. Wenn der Verf. unter *jex*t (bei ihm *y-*) 'aufgehen' (von der Sonne) die ersten Personen *jex*ti, *jextaminon* anführt, so liegt vielleicht ein Irrtum vor; *je* = *e-* entspricht dem georg. *ay-*; *jex*tu 'sie ging auf' würde sich gut zu *komoxtu* u. s. w. fügen. Das für den Stamm übrig bleibende *t* lässt zunächst an das *d* von lak. *widi* 'ich ging' oder von georg. *mowdiuar* 'ich komme' denken; aber auch das *rt'* in mingr. *meurt'i* 'ich kam', *molart'e* 'er ging fort', *gilawrt'it'* 'wir gingen öfters hin' u. s. w. ist in Erwägung zu ziehen. Unter (*p*)*t* und nicht unter *lipt* musste der Verf. *birdenbire liptat* 'lasst uns überfallen!' (nach ERCKERT, der aber *birdendire* hat) setzen, welches eigentlich (das erste Wort ist wohl türkisch¹) bedeutet: 'lasst uns (heimlich oder plötzlich)

¹ D. OKROKOMEIDIS, *Lehrbuch des Pontischen* S. 135 erklärt *επιτιν* (d. i. *birden*) für türkisch mit der Bed. 'ganz'; aber ist das letztere richtig? 'Ganz' heisst auf

herangehen! — Roses hatte aus *pilare* ‚ich tödte‘, *dopili* ‚ich tödtete‘, *ili* ‚tödete‘, *ofila* ‚tödten‘ durchaus richtig einen Stamm *il* erschlossen, während der Verf. neben diesem (und zwar auch in der Gestalt *l*) einen Stamm *pil* ansetzt. *Il* steht für **qil*-, *pilare* für **pqilare*; das *q* ist verstummt wie in andern Fällen (s. oben S. 385). In ganz entsprechender Weise hat das Mingrelische zu *q'vilua* (*v* ist von *w* verschieden) ‚tödten‘ (= georg. *klua*): *dopilat* ‚tödten wir!‘, *dopili* ‚ich tödtete‘. *Dudi ipili* bei TSAGARELI, *Im. M.* II, 27 = *ყბუღა ცეზი* bezieht sich natürlich auf die 1. P. Ebendasselbst muss aber *pilua*, *dopilua*, *ყბუღა* stutzig machen; die Aufklärung finden wir bei P. TS'ARAI in *მეცნიერ.* 1895 Okt. II, 75 (in einem Aufsatz: ‚Die verwandtschaftlichen Beziehungen des Mingrelischen zum Georgischen‘), wo *dopilua* als Erzählungsform der Vergangenheit bestimmt wird, zu übersetzen mit: *ყბუღა (როგორღა) მენი*, während *ყბუღა* sein würde *q'vilua*. Ferner setzt TSAGARELI n. n. O. *dopq'ilu* dem georg. *მეცნიერ.* gleich; es muss statt dessen heissen *მეცნიერ.* ‚er tödtete mich‘, wir haben auch hier *p*- als Zeichen für die 1. P. als Objekt. Im kaukasischen *როგორღა* X, II, 396 (Wtb.) steht *pilendi*, *ყბუღა*, aber die betreffende Textstelle S. 288, 20 hat *muēni bpilēdi ma sia?*, *მეცნიერ.* *თუ როგორღა მენი ყბუღა?*; ebend. XVIII, I, 51 (Wtb.) zwar richtig *pile*, *ცეზი ყბუღა*, aber *pilēns*, *ყბუღა* (so ist S. 58 *q'vilēns* richtig übersetzt) = S. 28 No. 17, 6 *mu pilēns*, *რად მენი ყბუღა*. — Ganz ebenso wie mit dem *p*- von *pilare* u. s. w. verhält es sich mit dem von *pare* ‚ich mache‘, *(do)pi* ‚ich machte‘ (neben *are* ‚du machst‘, *(do)i* ‚du machtest‘, *i* ‚mache‘, *ikums* ‚machend‘, *diu* ‚machen‘). Roses glaubt hier einen Stamm *i* zu erkennen, setzt aber ein Fragezeichen dazu; der Verf. schwankt zwischen *i*- und *p*-, gibt aber dem letzteren den Vorzug. Vom Stamm *i* ist in diesen Formen, *ikums* ausgenommen, gar nichts mehr vorhanden; ganz erhalten ist er in georg. *qaw*-. Mit dem passiven (eig. reflexiven) *i*- versehen erhielt das Verb die Bedeutung ‚gemacht werden‘, ‚sein‘. So haben wir denn:

türkisch *bütün* (-su) (daher lat. *būtus* ‚immer‘ S. 102, 5), und türk. *birden* bedeutet ‚einen Augenblick‘.

georg. *w-qaw*, 3. P. *qo* ‚machte‘ = laf. *pi*, 3. P. ?

georg. *w-i-qaw(i)*, 3. P. *i-qo* ‚war‘ = mingr. *ipqii*, *ipii*, 3. P. *iqu*
= laf. (Bat.) *w-i-xui*, 3. P. *(d-)i-xu*, (At.) *de-w-i-ji*, 3. P. *d-i-u*.

Hierzu ist zu bemerken dass im Mingrelischen nach TSAGARELI S. 10 (§ 3, A, α) das passive *i* den pronominalen Präfixen vorausgeht; doch hat er S. 70 *wiqii* für *ipqii*. Das mingr. *q* steht für *q'e* | *q'w* wie in *k'iqana* = *k'iq'wana* ‚Welt‘, besonders aber in der oben erwähnten Form *dopqilu* für *dopq'vitu*. Im Lafischen ist beim aktiven Verb sowohl *q* als *w* geschwunden: *pi* ist | **pqi* | **p-qw-i*; die 3. P. müsste *u* lauten; wenn der Verf. hörte *kapineri pi* ‚ich beeilte mich‘, konnte er nicht erfragen wie man für ‚er beeilte sich‘ sagt? Übrigens, da hier die Bedeutung von *pi* nicht sehr klar hervortritt (*kapineri* ist Adverb: ‚rasch‘; also wohl ‚ich that es rasch‘, wie ja auch bei uns das Volk sagt: ‚ich machte rasch‘), so hätte er nach PRACOCK *dido gra pi* ‚ich machte einen grossen Weg‘ anführen sollen. In der Mundart von Atina, wie sie bei ROSEN dargestellt ist, verhält sich das passive Verb ganz so wie das aktive; *dewiji* ist | **dewii* | **dewiqi* | **do-wi-qw-i*; und *diu* | **do-i-qw-u* (oder **qw* | **qaw* ?). Die Batumer Mundart aber wahrt hier *qw* als *xu* oder *xw*; ERCKERTS *uxwas* (‚er sei‘, unter ‚sein‘) ist gewiss in *ixwas* (Verf. S. 87) zu verbessern = mingr. *ikuas* (ebend.), georg. *iqos*. Wenn *diu* nach ROSEN ist ‚war‘ und ‚gewesen‘, so lässt sich nicht recht begreifen wie *diu* auch ‚machen‘ sein soll; aber noch weniger vermag ich das Part. *ikums* zu erklären. Das Lafische hat auch *oxwenu* im Sinne von ‚machen‘; der Verf. stellt es zu *oxonanu* und weiter zu *oxinapu*, die ebenfalls ‚machen‘ bedeuten; ich denke aber, es gehört zum intransitiven *wixui* u. s. w. und insbesondere zu *ikwen* ‚er wird‘, *ma maxwenen borti* ‚ich mag sein‘.

Der Verf. hat nun unter die Präfixe der zweiten Klasse auch solche eingereiht die bei ihm schon in der ersten Klasse verzeichnet waren. So *ma-* in *matonu* ‚es hat mir gefallen‘. Besonders aber *w-* in *ubars*, *meubari* (*galasi ubars* = georg. *kari ubraws* ‚der Wind bläst [darauf]‘; (*me*)*ubari* = georg. *wubere* ‚ich blies [darauf]‘), *yeutopi* (‚ich hielt fest [ihm]‘; Dativ statt Akkusativ, wie es in verschie-

denen Sprachen bei Verben dieser Bedeutung vorkommt), *kojlanxedi* (ich setzte mich ihm zur Seite, ich flüchtete zu ihm; -u- ist für -w-u-; hierzu gehört der Inf. *ilaxonua*). In *ot,uri* 'zeige' wird o- für u- stehen, vgl. georg. *ut,wene* 'zeige ihm'; in andern Fällen ist o- unklar.

Das Kapitel über die 'unpersönlichen' Verben gibt zu besonders vielen Ausstellungen Anlass. Von diesen Verben, deren Subjekt (das psychologische nämlich) im Dativ steht, sind nur wenige wirklich unpersönlich, subjektlos, d. h. ohne grammatisches Subjekt, wie 'es friert mich' = 'ich friere', 'es dürstet mich' = 'ich dürste'. Mit diesen sind andere persönliche vermengt, wie 'es ist mir bekannt' = 'ich weiss' (etwas), 'es wird mir hörbar' = 'ich höre' (etwas). Rosnus hat ganz Recht wenn er jene umschreibt: 'mir ist Durst' u. s. w., aber Unrecht wenn er auch diese umschreibt: 'mir ist Gehör' u. s. w. und ebenso der Verf. wenn er, ihm folgend, sagt, *mit,kin* bedeute buchstäblich: *il y a science à moi*. Man kann nicht einmal sagen dass bei diesen Verben die 3. P. als grammatisches Subjekt etwas Wesentliches oder gar Unerlässliches ist; es wird das durch die Bedeutung jedes Verbs bestimmt. Während im Georgischen *ak'ies* 'mir ist' = 'ich habe', weil auf Sachen bezogen, nur in der 3. P. besteht, ist das bei *mqaws* 'mir ist' = 'ich habe', weil auf lebende Wesen bezogen, nicht der Fall, und man sagt *mqawxar* 'mir bist du' = 'ich habe dich', *qqawar* 'dir bin ich' = 'du hast mich' und *wqawar* 'ich bin ihm' = 'er hat mich' (wo 'ich' doppelt ausgedrückt ist). Ebenso wird es sich im Lafsichen mit *iqonun* oder *uqonun* 'er hat' (s. oben S. 389) verhalten. Im einzelnen ist folgendes zu bemerken. 5. *xt,aun* kann der Bedeutung nach (3. P. Praes. von 'faulen'), *dobxt,i* 'ich faulte' auch der Form nach gar nicht hierher gehören. 7. *tanun* ebenso wenig, seiner Übersetzung im Wtb. (*il brillé*) gemäss; es scheint dass der Verf. -n als Zeichen der unpersönlichen Verben ansieht, während es bei intransitiven überhaupt vorkommt, z. B. *mulun* 'er kommt'. 6. In *hzopon* mag b- eher als Dativ denn als Nominativ zu fassen sein. Es stimmt dazu das u- von *uzopinunan* '(sie) sagten' S. 104, 26; nur muss dann auch das Substantiv im Dativ stehen, also *hekimepe* 'die Ärzte' in *hekimepes* verbessert werden. 8. Auch *andzoro* 'ich spie' (im Wtb.

dürfte es nicht so eingereiht werden, da *a* keinesfalls stammhaft ist) wird unpersönlich sein, da man dafür auch im Georgischen sagt: *man'χia*, von *nt'χewa* oder *t'χewa* ‚ausgiessen‘ (also eig. ‚es ergoss sich mir‘), wie ja auch *laf. ontzoru* (das gewiss dasselbe Verb ist wie *andzoro*) ‚begiessen‘ bedeutet (arm. *t'kanel* ‚speien‘, ‚spucken‘ kann also nichts damit zu tun haben). Es wäre aber entweder *emdzoro* oder die Bed. ‚er spie‘ zu erwarten. 15. *gemiltu* ‚ich glitt aus‘ (‚se glisser‘, wie 14. ‚se plaire‘, 16. ‚se trembler‘ haben ihr ‚se‘ zu verlieren; 17 ist statt ‚se souiller‘ zu lesen: ‚suer‘) wird wohl ein uneigentlich unpersönliches Verb sein; nämlich es wird daneben das Wort für ‚Fuss‘, stehen, wie im Georgischen: *pozī gamisylta*. Übrigens finde ich im Wtb. dies Wort weder unter *lt* noch sonstwo. 19. Mit der Bedeutung ‚se gratter‘ werden verzeichnet *mat, aminen* 1. P. Praes. und *moit, amini* 1. P. Perf.; sie passt nur für die letztere Form, die aber nicht unpersönlich ist (vgl. mingr. *mamni*, *чечать* STARC.), die erstere bedeutet offenbar ‚es juckt mich‘. 20. *gwabinen* ‚ich erinnere mich‘ zu *gobi-nap'a* enthält kein Zeichen für die 1. P. als Dativ; *go-wo-* würde die 1. P. als Subjekt ausdrücken, aber dazu passt wieder die Endung nicht. 21. Zu ‚être cuit‘ wird als 1. P. *igiben* gesetzt; das kann nur eine 3. P. des Passivs sein. 22. Bei *knolu* ‚ich gähnte‘ ist wohl das Präfix der 1. P. überhört worden: *mknolu* oder *maknolu* = georg. *mam't'knara* (persönlich: *wam't'knare*; das Verb mit dem offenbar unorganischen *m-* ist dasselbe wie das *lafische*; die mingrelische, wahrscheinlich vermittelnde Form steht mir nicht zur Verfügung). 25. Dasselbe muss bei *zoropu* ‚ich liebte‘ der Fall sein, wenn es nicht etwa so viel ist wie ‚er liebte‘ (oder ‚verliebte sich‘). Denn das *-op-* erregt mir Bedenken. ROSEN verzeichnet als Infinitiv *oropu* (*oropa* ‚Liebe‘ in Trapezunt) = mingr. *qorop'a*, georg. *qearaba*, *-oba*; dies *-op-*, *-op'*, *-ob-*, *-ob'* ist aber ein Zeichen des transitiven Verbs: ‚lieben‘; während ‚geliebt werden‘ durch den reinen Stamm ausgedrückt wird: georg. *mtqears*, mingr. *miqorsj* ‚ich liebe ihn‘. Diesen Formen als gleichwertig erscheint mir *ma porum* bei ROSEN; der Verf. schreibt das mit Unrecht in einem Wort: *ma* ist Vollpronomen und *porum* steht für **pporum* (s. oben S. 328 f.). Wegen des *-m* für *-n* vergleiche man

bei ROSEN: *komiskum* und *memašonum*. 27. *komaziru* bedeutet nicht, wie auch Wtb. S. 66 angegeben wird: je t'ai vu(e)ⁱ (das wäre *koma-ziri*), sondern je l'ai vu(e)ⁱ. Es handelt sich hier, wie bei 29. *dumaziru* 'ich habe abgenutzt', um eine eigene Zeitform, ähnlich dem georg. Prät. III und IV; das Prät. II (Perf. oder Aor.) lautet dazu *kobziri*, *dobziri*. 31. *komšuls* (so auch im Wtb.) 'ich erinnere mich'; ERCKERT, dem die Form entnommen ist, schreibt *komšuls*. Bemerkenswert ist die Endung -s, die von den Verben hier sonst nur noch eines aufweist: *bškirons* 'mich hungert' (ERCKERT hat *mšk'ironi*) = georg. *mšis*, *mšian*, *mšiva*; doch heisst es z. B. auch *mšomins* 'mich dürstet', *gontanups* 'es blitzt'. 32. *galemale* 'ich habe aufgelöst' ist im Wtb. unter *mal* gestellt; aber *ma-* ist ja 'mir', und der Stamm *le*, ohne Präsens- noch Perfektendung, der gleiche wie in georg. *lewa* 'erschöpfen', 'schwächen' u. s. w. *Šuri emale* 'mon âme s'en va' (nicht wie S. 38 *l'âme . .*) würde georgisch sein *suli ay-melewa*; vgl. bei Tšumxow: *guli melewa*, *слова у меня умирают*. S. 91, a *miaminu* 'mich dürstete' wird in *mia-min-* zerlegt; *mia-*figuriert S. 84 als besonderes Präfix, und im Wtb. ist *min* als Stamm eingetragen. Das ist ganz unrichtig. Zu georg. *χmoba* 'vertrocknen' (3. P. Perf. *χma*) haben wir *χmeli*, mingr. laf. *χomola* oder *χomula* 'trocken'; dazu weiter laf. *oxominu* 'vertrocknen', und nun unzweifelhaft auch *omini* 'Durst', (mingr. *qumeni* bei ERCKERT); denn laf. *mšomins* ist 'mich dürstet' (so bei ERCKERT; der Verf. hat diese wichtige Form nicht aufgenommen). *Miaminu* steht für **mizominu*. In *miasuri* 'ich roch' muss das *mia-* anders erklärt werden (da *iur-* allerdings der Stamm ist; vgl. georg. *suneba* 'riechen'); es scheint mir dass das Zeichen der 1. P. als Subjekt zwischen *i* und *a* ausgefallen ist: *mí-wa*, aber statt *mi-* erwarteten wir *mo-* (georg. *močsune*).

Es ist befremdlich dass der Verf. gewisse sehr wichtige Verhältnisse der lafischen Konjugation, auf welche allerdings von Seiten der andern kharthwelischen Sprachen kein Licht fällt, nicht erkannt hat. Ich meine die mehrfache Rolle welche der Konj. Präs. (§ 86) spielt. Der Verf. sagt § 72, indem er ROSEN folgt, dass in der Mund-

art von Atina das Präsens, d. h. der Indikativ die Endungen *-dre*, *-dre*, *-aséro*, *-atére*, *-atére*, *-anéns* habe. Es wäre zu sagen gewesen dass um den Indikativ zu bilden, an den Konjunktiv *ere*, nach Vokal *re* angesetzt wird, welches die Bedeutung ‚ist‘ hat (so viel hatte schon ROSEN, *Über das Mingrelische* u. s. w. S. 52 gesehen) und im Lafischen sonst als *ren*, *reni*, aber im Mingrelischen als *re*, im Swanischen und Altgeorgischen als *ari* erscheint. In der 3. P. Pl. hat sich das *r* von *-ere* an das vorausgehende *n* angeglichen; bei den unpersönlichen Verben findet sich noch *-anere* (§ 105 f.).¹ Ich glaube hier den Einfluss des Griechischen zu erkennen. Der einfache Konjunktiv ist im Griechischen mit dem Indikativ zusammengefallen und wird nun durch einen Zusatz (*vá*) von diesem geschieden; im Lafischen ist das Umgekehrte geschehen. Direkt nachgebildet aber ist das lafische Futur, wenigstens das in der Mundart von Batum übliche, dem griechischen: *bdara-minon* ‚ich werde schreiben‘, *daras-unon* ‚er wird schreiben‘, ~ *ῥέλω γράζω*, *ῥέλει γράζῃ*. In dem zweiten Teil erblickt der Verf. § 82 richtig das Verb ‚wollen‘; aber wie kann er dann *dar-a-sunon* u. s. w. abteilen, da doch die 3. P. dieses Verbs *unon* lautet (§ 104)? Dass der erste Teil der Konjunktiv ist, entgeht ihm auch hier; er bezeichnet ihn als den um *a* erweiterten Stamm. Noch deutlicher zeigt sich der Einfluss des Griechischen im umschriebenen Perfekt und Plusquamperfekt des Lafischen (§ 131): *darali miyun* ‚ich habe geschrieben‘, *darali miyutu* ‚ich hatte geschrieben‘ ~ *ἔχω γράμμεν*, *ἔχῃ γράμμεν*. Dieselbe Ausdrucksweise ist neuerdings im Georgischen sehr aufgekommen und stammt wahrscheinlich daher.

Ich habe bei weitem nicht alles Unverständliche und Widerspruchsvolle berührt was mir in den mitgeteilten Sprachformen und

¹ Doch treten bei diesen Verben die Formen von *sein* auch unmittelbar an den Stamm an, und zwar im Sing. *-en* (*min-en*), *-en* (*makizken-en*), *-n* (*komikn-n*), von *sein* oder *ren* ‚er ist‘, im Plur. *-onan* (*min-onan*), *-ere* (*makizken-ere*), *-ren* (*komikn-ren*), von *orenan*, *renan* ‚sie sind‘. — In den Liedern von Atina treten an den Konjunktiv im Sing. die Endungen *-en*, *-eren* an, z. B. *gitaransen*, *dotanseren*. Über diese Formen erfahren wir aus Wtb. und Gramm. nicht das Nötige.

deren Bedeutungen aufgestossen ist. Vieles ist ja offenbar verhört oder verschrieben, aber Vieles auch lässt sich eben aus dem was bisher vorliegt, noch nicht erklären, und die Grenze zwischen beidem ist gar zu schwer zu ziehen. Ich verzichte darauf die kleineren Versehen oder Druckfehler die nicht schon gelegentlich bemerkt worden sind, nachzutragen, mit Ausnahme der in den Gesprächen enthaltenen, deren Berichtigung nützlich sein dürfte (ich behalte hier die Schreibung des Verf.s bei). Lies S. 102, 14 *kodoiguri* statt *kodoviguri*. 18 *Mu mkitzab* statt *Mum kitzab*. 8 v. u. *oti otz xut* statt *oti xut*. 103, 6 *emus* statt *emuš*. 3 v. u.: *vidamintu* statt *midavintu* (dieser Fehler auch § 28; das Richtige S. 95). 103, 12 v. u. 104, 18 *so nulu?* statt *son ulu?* 104, 7 *gamačasunon* statt *gamabčasunon* (und ebenso S. 39 *mečamuši* statt *mebčamuši*).¹ 2 v. u. *aci mčora* (so S. 5, 3) statt *acim čora*. 105, 17 v. u. *mogiča* statt *mogiča*. 1 v. u. *xopuma minon* (der Infinitiv, nicht der Konj. neben ‚wollen‘, wenn dies seinen eigentlichen Sinn hat; ebenso 106, 5) statt *xopumaninon*. 102, 17 muss die Negation vor *momčab* fehlen; denn *mo* steht als solche doch nur beim Imperativ, und *mo* ist hier Präposition (vgl. *momči* ‚gib‘ S. 105). Manchmal sollte sich die Übersetzung enger an den Text anschmiegen: so ist 103, 4 v. o. und 1 v. u. *ar* ‚une fois‘ (wie das georg. *ert'i*) nicht wiedergegeben; 103, 4 v. u. das *m-* ‚mir‘ von *momkitzi* nicht; 104, 24 war *ma gavačai* (georg. *ma gawigons*) zu übersetzen mit *j'ai entendu* (dire)‘ statt mit *on m'a dit*‘; 105, 17 v. u. und 8 v. u. fehlt das ‚vous‘ von *mogiča*.

Wir danken dem Verf. für das reiche Mahl das er uns aufgetischt hat; aber wir stehen doch recht hungrig auf.

H. SCHUCHARDT.

¹ Auch in *wisiminas*, *wisimias* ‚hören‘ und *wistolama* ‚werfen‘ zu den Stämmen *simin* und *stol* scheint sich das *wi-* der 1. P. verliert zu haben; aber die Wiederholung eines solchen Vorgangs stimmt mich allerdings bedenklich.

M. A. STEIN, *Kalhaṇa's Rājataranginī*. A Chronicle of the Kings of Kaśmīr. Translated, with an Introduction, Commentary, and Appendices, by —. With 3 maps. 2 vols. Westminster: ARCHIBALD CONSTABLE & Co. 1900, 4°.

„Mit deiner Idee, dass die Inder keine historische Literatur haben, stehst du auf einem veralteten Standpunkt,“ schrieb der unvergessliche BÜHLER schon im Jahre 1877 an seinen Freund NÖLDEKE,¹ und wenige Monate vor seinem jähen Ende sprach er noch AD. KAEHI gegenüber begeistert davon, wie er in dem der Geschichte Indiens gewidmeten Teil des „Grundrisses“ die allgemeine Rede, es habe den Indern der historische Sinn gemangelt, ein für allemal widerlegen werde.² Auch W. GEIGER³ hat unlängst mit Recht darauf hingewiesen, dass schon die zahlreichen Inschriften, die man in Indien gefunden hat, Zeugnis dafür ablegen, dass den Indern der historische Sinn keineswegs abgeht. Dasselbe bezeugen ja auch die Chroniken und Biographien der Buddhisten und Jainas, die ihrer Kirchengeschichte und der Geschichte ihrer Heiligen grosse Aufmerksamkeit zuwandten. Richtig ist nur, dass die indische Geschichtschreibung sich niemals ganz von den Fesseln der Dichtung frei gemacht hat, ja dass sie geradezu bewusst als zur Poesie — zum Kāvya — gehörig auftritt. Das Studium der Geschichte ist nie zu einem Śāstra geworden; die Geschichte wurde nie, wie so viele andere Wissenschaften, in Schulen gelehrt, sondern der Kavi, der Dichter, war es, der in kunstvollen Versen das Leben und die Thaten eines Herrschers — gewöhnlich des Fürsten, dessen Gunst er genoss — besang. Die Werke dieser Dichter, die Caritas, haben natürlich einen panegyrischen Charakter, und die Regeln des Alampkāraśāstra sind für Dichter wie Bāṇa oder Bilhaṇa von grösserer Wichtigkeit als historische Wahrheit. Dass sie aber den-

¹ J. JOLLY, GEORG BÜHLER: *Grundriss* 1, I A, S. 13.

² KAEHI in dem Nekrolog auf BÜHLER (*Neue Zürcher Zeitung* 1898, a. Ind. Anz. XVII, 362).

³ *Dīpavamsa* und *Mahāvamsa*, die beiden Chroniken der Insel Ceylon. Erlangen und Leipzig 1901, S. 1 fg.

noch auch als Geschichtsquellen in Betracht kommen, hat BÜHLER zuerst erkannt.¹

Hoch über diesen *Caritas* steht aber das Werk des Kaśmirer Dichters Kalhaṇa, die *Rājatarāṅgi*, sowohl als Geschichtswerk, wie auch als literarisches Produkt, und ihr gebührt ohne Zweifel eine hervorragende Stelle in der Geschichte der indischen Literatur. Obwohl aber dieses Werk längst bekannt war, ist es doch erst durch die Arbeiten STEIN'S möglich geworden, dasselbe in seiner literarischen und historischen Bedeutung vollauf zu würdigen. Erst STEIN hat uns einen philologisch völlig zuverlässigen Text des Werkes gegeben — in seiner Bombay 1892 erschienenen Ausgabe —, und er ist es wieder, der uns durch die vorliegende Übersetzung das Verständnis des Werkes aufs beste vermittelt und durch die noch wertvolleren Beigaben — Einleitung, Noten und Appendices — die Bedeutung desselben für die Geschichte, Geographie und Ethnographie Kaśmirs ins rechte Licht gerückt hat.

In einer 145 Seiten starken Einleitung stellt STEIN nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die historische Literatur der Inder zunächst die biographischen Daten über Kalhaṇa zusammen, zeigt, mit welchen Literaturwerken er bekannt war, und schildert uns das Milieu und die Zeitumstände, unter denen er lebte. Er gibt uns sodann eine überaus sachliche und verständige Würdigung der *Rājatarāṅgi* als Dichtung und als Geschichtswerk und handelt eingehend über die Textüberlieferung. Darauf folgt eine Darstellung von Kalhaṇas Chronologie und eine kritische Analyse der *Rājatarāṅgi* als Geschichtsquelle.

Kalhaṇa nennt sich den Sohn des grossen Kaśmir'schen Ministers Caṇpaka, und da er die *Rājatarāṅgi* zwischen 1148 und 1150 geschrieben hat, ist es nicht nur wahrscheinlich, sondern — wie STEIN nachweist — nahezu mit Sicherheit anzunehmen, dass dies derselbe Caṇpaka ist, der als Minister des Königs Harṣa (1089—1101) von Kalhaṇa wiederholt genannt wird. Caṇpaka und

¹ S. die Einleitung zur Ausgabe des *Vikramāṅkadevacarita* (Bombay 1876), p. 3 ff.

Leute aus seinem Haushalt waren es ohne Zweifel, welche als Augenzeugen dem Dichter über die Ereignisse unter König Harṣa und namentlich über das tragische Ende dieses indischen Nero berichtet haben. Dass Kalhaṇa von Geburt ein Brahmane war, und dass er zur Sekte der Śaivas gehörte, geht aus der Art und Weise hervor, wie er in seinem Werk von den Brahmanen spricht und wie er einen König um den anderen wegen seiner śivaitischen Gesinnung preist. Wenn Kalhaṇa von einem König sagt, dass er ein 'Śiva-Verhörer' war, so gebraucht er den Ausdruck oft genau so, wie wenn ein Engländer einen guten und braven Menschen als 'Christen' bezeichnet. Sehr treffend charakterisiert STEIN das Verhältnis Kalhaṇa's zum Buddhismus (Introd. p. 8 sq.). So zweifellos es ist, dass Kalhaṇa selbst ein Śaiva war, so hatte er doch, wie aus zahlreichen Stellen der *Rajatarāṅgī* hervorgeht, grosse Sympathien für die Buddhisten: er preist nicht nur Aśoka und andere Könige wegen ihrer Stiftungen von Vihāras und Stūpas, sondern zeigt auch eine intime Bekanntschaft mit buddhistischen Lehren und buddhistischer Terminologie und spricht mit unverhohlener Ehrfurcht und Sympathie von 'Jinas' und Bodhisattvas. Das hindert freilich nicht, dass er an einer Stelle (*Rajāt.* I, 184) von der 'Kalamitāt der Bhikṣus' spricht, welcher der zweite Candradeva ein Ende gemacht, so wie der erste Candradeva die 'Yakṣa-Kalamitāt' beseitigt hatte. Wenn wir auch annehmen dürfen, dass er an dieser Stelle etwas zu sklavisch einer brahmanischen Vorlage gefolgt ist, und dass der Witz von *yakṣaviplava* und *bhikṣuviplava* den zu Sarkasmen sehr hinneigenden Kalhaṇa besonders reizte, so beweisen die Worte doch, dass er fern davon war, sich geradezu zum Buddhismus zu bekennen. Kalhaṇa steht dem Buddhismus genau so gegenüber, wie etwa bei uns ein gebildeter Katholik dem Protestantismus.

Und dass Kalhaṇa ein hochgebildeter und unabhängig denkender Mann war, darüber kann kein Zweifel sein. Als Sohn eines Brahmanen und Ministers hatte er jedenfalls eine gründliche brahmanische Bildung genossen. Er ist sehr belesen, vor Allem ein ausgezeichnete Kenner des *Mahābhārata*, das er oft zitiert. Von an-

deren Werken hat er, wie STEIN nachweist, Bilhapa's Vikramāṅka-devacarita und Bapa's Harsacarita eingehend studiert. Zitate aus Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā beweisen seine Bekanntschaft mit Astronomie; und dass er in seine Erzählung gerne literargeschichtliche Daten einflieht, bekundet sein Interesse für Literatur. Unter anderen erwähnt er auch Maṅkha, den Bruder des Alampkāra (Rājat. viii, 3354). Dies ist der Verfasser des Śrīkaṇṭhacarita, in welchem, wie STEIN (Introd. p. 12 ff.) in höchst scharfsinniger Weise nachweist, auch Kalhapa unter dem Namen Kalyāṇa von Maṅkha als zeitgenössischer Dichter gerühmt wird. Kalhapa ist eine Apabhraṃśa-form für das Sanskrit Kalyāṇa.

Kalhapa nennt sich selbst einen Kavi und, ebenso wie die oben erwähnten Caritas, ist auch die Rājatarāṅgiṇī zunächst ein Kāvya, ein Kunstgedicht. Aber ungemein vorteilhaft sticht Kalhapa von dem gewöhnlichen Kavi oder Kunstdichter ab, indem er in der Darstellung von Charakteren nicht blosse Typen — weisse Helden und schwarze Schurken —, sondern ungemein realistisch dem Leben nachgezeichnete individuelle Charaktere lebendig vor uns hinzustellen weiss. Ich erinnere nur an den gutmüthigen Schwächling Ananta (Rājat. vii, 142 ff.), der sich zuerst von leichtsinnigen Freunden und dann von seiner Frau leiten lässt und schliesslich von der letzteren überredet wird, auf den Thron zu verzichten, um seinen Sohn krönen zu lassen. Geradezu Meisterstücke der Charakteristik sind die Porträts, welche Kalhapa von Harsa (Rājat. vii, 869 ff.) und von Sussala (Rājat. viii, 482 ff.) entwirft. Mit viel Humor und Sarkasmus schildert er Leute aus dem Volk, wie Bhadrāsvara, die ohne jedes Verdienst aus den niedrigsten Lebensstellungen zu hohen Ämtern und Würden gelangen.

Aber auch manche Episoden, manche Schilderungen und poetische Bilder zeigen uns Kalhapa als einen hervorragenden Dichter. Ich hebe hervor das tragische Ende des Königs Yudhiṣṭhira I. am Ende des ersten Buches, die Schilderung der Hungersnoth (Rājat. ii, 17—25), welche durch einen Schneefall, „der dem grimmigen Lachen des Todesgottes glich“ (ii, 19), veranlasst wurde, die Geschichte von

König Sandhimat, seine wunderbare und grausige Wiederbelebung durch die Hexen (II, 82 ff.), die Schilderung seines frommen Wandels und schliesslich die pathetischen Worte, mit denen er sich vom Throne lossagt (II, 153 ff.). Namentlich aber sind es die lebenswahren Schilderungen des siebenten und des achten Buches — die Selbstverbrennung der Sūryamati, die von Kalhaṇa selbst (VII, 1728) mit einem zweiten Rāmāyaṇa oder Bhārata verglichene Geschichte von König Harṣa, die Ermordung des Sussala u. a. m. —, die uns Kalhaṇa als einen wahren Dichter zeigen.

Während er aber einerseits ein Dichter ist und sein Werk mit gutem Recht als Dichtung aufgefasst wissen will, ist er doch auch ein Historiker. Ausdrücklich erklärt Kalhaṇa, dass es Sache des Dichters ist, Geschichte zu schreiben. ‚Wer anders als die Dichter, die dem Welterschöpfer gleichen und reizende Schöpfungen vorzuführen im Stande sind, vermöchte die vergangenen Zeiten den Menschen vor die Augen zu bringen!‘ (Rājat. I, 4). Aber nur den Dichter erkennt er für des Lobes wert, ‚dessen Wort, wie das eines Richters sich von Liebe und Hass fern hält, wenn er die Thatsachen der Vergangenheit berichtet‘ (I, 7). In der That ist Kalhaṇa nicht, wie der typische Kavi, ein Fürstendiener gewesen; und wenn er auch vielleicht nicht immer ganz unparteiisch ist, so macht es doch stets den Eindruck, dass er nicht nur die längst vergangenen, sondern auch die von ihm oder seinen nächsten Angehörigen miterlebten Zeiten *sine ira et studio* schildern wollte, und sein Urteil ist zumeist von einer hohen sittlichen Weltanschauung eingegeben. Er ist nicht nur Dichter, sondern auch Philosoph und Moralist, und mehr als sonst im Kavya üblich, flicht er in seine Erzählung moralische Sentenzen und Maximen ein. Ja, ihm ist (wie STERN, *Introd.* p. 35 fg., sehr richtig ausführt) das Lehren der Moral, des Dharma, der eigentliche Endzweck der Geschichtsschreibung. Nichtsdestoweniger hat er sich weit mehr, als man von einem Inder zu erwarten geneigt ist, um historische Wahrheit gekümmert. Er nennt uns die Quellen, die er für sein Werk benützt hat, frühere Geschichtswerke, deren Titel er auch anführt; ja er

erklärt ausdrücklich, dass er auch Inschriften benützt habe (I, 15), und STEIN weist aus dem Werke selbst nach, dass Kalhapa geradezu den Titel eines Altertumsforschers verdient, der sich auch für Münzen und alle Arten von alten Denkmälern, desgleichen für Volkssagen, Legenden, Sprichwörter u. dgl. interessierte (Introduct. p. 26). Freilich dürfen wir nicht historische Kritik bei ihm erwarten. Er berichtet, wie das jeder Inder thun würde, die Sagen der Vorzeit mit naivem Glauben in ihre volle Zuverlässigkeit, und dass dieser oder jener König durch Zauberei getötet wird, steht für ihn ebenso fest, wie wenn er vom Tode durch das Schwert oder durch Gift erzählen würde. In Bezug auf Chronologie aber ist er so unzuverlässig, wie nach dem von STEIN (Introduct. p. 32) zitierten Worte Alberuni's die Inder überhaupt sind: „Leider schenken die Inder der historischen Folge der Dinge nicht viel Aufmerksamkeit, sie sind sehr nachlässig in der Aufzählung der chronologischen Reihenfolge ihrer Könige, und wenn man sie zu einer Aufklärung drängt, und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Geschichten zu erzählen.“

Dass aber die *Rajatarangini* dennoch für die Geschichte Kasmirs und Indiens überhaupt mit Nutzen als Quelle verwendet werden kann, hat STEIN in einer eingehenden Prüfung von Kalhapa's chronologischen Daten (Introduct. pp. 56—70) und einer sorgfältigen kritischen Analyse des ganzen Werkes (Introduct. pp. 71—129) zur Genüge gezeigt.

Die *Rajatarangini* verdient aber nicht nur als Dichtung und als Geschichtswerk mehr Aufmerksamkeit, als ihr bisher zu Theil geworden, sondern sie ist auch als kulturgeschichtliche Quelle von hervorragender Bedeutung und lange noch nicht genügend ausgebeutet. Die lebenswahren und, in den letzten beiden Büchern wenigstens, direkt dem Leben entnommenen Schilderungen Kalhapa's gewähren uns einen Einblick in das indische Kulturleben im 11. und 12. Jahrhundert, wie wenige Werke der indischen Literatur. Während in anderen Werken der indischen Kunstpoesie die Schilderungen zu meist mehr oder weniger schattenhaft und schablonenhaft sind, schil-

dert uns Kalhapa meist nur Thatsachen des wirklichen Lebens und seine Angaben über religiöse und soziale Verhältnisse können als zuverlässige ethnographische Zeugnisse angesprochen werden.

Namentlich für die Geschichte der indischen Religionen und des Sektenwesens ist die *Rajatarangini* sehr lehrreich. Von dem alten brahmanischen Kult und den alten vedischen Göttern ist wenig die Rede. Nur die Śraddhas wurden jedenfalls wie vor Alters gefeiert (vgl. i, 162; iii, 265; vi, 254; viii, 140). Doch war der Einfluss der Brahmanen immer noch ein grosser, Schenkungen von Land (*Agrahāra*)¹ wurden ihnen gemacht, und den Königen gegenüber bedienten sie sich oft der furchtbaren Waffe des *Prāyopaveśa*, des freiwilligen Fastens. Dieser merkwürdige Brauch wird ungemein häufig in der *Rajatarangini* erwähnt: die Brahmanen fasten, zum Selbstmord entschlossen, so lange, bis der König, um nicht die Schuld des Brahmanenmords auf sich zu laden, nachgibt und ihren Willen thut. Ja, es scheint eigene Beamte gegeben zu haben, welche mit der Beaufsichtigung von *Prāyopaveśa*-fällen betraut waren (*prāyopaveśadhikṛta*, vi, 14)². Brahmanenmord ist immer noch die grösste Sünde. Das Verbrechen des Brahmanenmordes folgt dem Mörder als Gespenst nach, und um den Mörder zu entdecken, müssen die Verdächtigen dreimal um den Tempel des Lokalgottes herumgehen, bis man hinter dem Schuldigen die Fusspuren des *Brahmahatyā*-Gespenstes auffindet (iv, 103 fg.). Von den in den *Dharmaśāstras* vorgeschriebenen Ordalien erwähnt die *Rajatarangini* häufig das Weihwasser-Ordal (*kośa*), welches darin besteht, dass man ein Götterbild in Wasser badet und dem Beschuldigten davon zu trinken gibt; wenn dann ihm oder seinen nächsten Verwandten innerhalb einer bestimmten Frist ein Unglück zustösst, gilt er als der Schuldige.³ In Bezug auf den Seelenwanderungsglauben, die Schicksalsvorstellungen und den Glauben an das *Karman* herrschen in dem *Kaśmir* des

¹ Siehe *Stenz's Index* s. v. *agrahāra*.

² Siehe *Stenz*, *Introd.* p. 36 fg. und *Index* s. v. *prāyopaveśa*.

³ Siehe *Stenz's Anmerkung* zu v, 326 und *Index* s. v. *kośa*.

Kalhapa durchaus die allgemein indischen Vorstellungen.¹ Gegen das Schicksal, welches dem Menschen auf die Stirn geschrieben ist, vermag keine Macht etwas. So findet Išāna auf der Stirne des ermordeten Samdhimati den Vers geschrieben: ‚Er wird ein Leben der Armut haben, zehn Jahre im Gefängnis zubringen, auf dem Spiesse sterben und doch noch einen Thron besteigen‘ — und in der That wird Samdhimati durch Zauberei wieder belebt und gelangt zu dem Thron (II, 77 fg., 89 ff.).

Die vorherrschende Religion in dem Kaśmīr des 11. und 12. Jahrhunderts und wahrscheinlich schon einige Jahrhunderte vorher war wohl der Śivaismus. Wenn Kalhapa von einem Herrscher Kaśmīrs das Beste sagen will, dann rühmt er ihn als einen Verehrer des Śiva. Höchstes Verdienst ist es, Śivatempel zu errichten und Liṅgas zu weihen. Selbst ein schlechter und grausamer König, wie Mihirakula, dachte doch daran, durch Gründung von Śivatempeln ‚religiöses Verdienst einzusammeln‘ (I, 305 ff.). Pravarasena II., der im Hause eines Töpfers aufwächst und die Töpfersleute für seine Eltern hält, gibt schon als Knabe nicht nur Beweise seiner königlichen Herkunft, sondern auch seiner Anhänglichkeit an Śiva: Wenn die Töpfersleute ihm Thon gaben, um Töpfe u. dgl. zu machen, so machte er nur immerzu ganze Reihen von Śivaliṅgas (III, 114). Das höchste Ziel frommer Könige ist es, nach ihrem Tode mit Śiva vereinigt zu werden (I, 152 und sonst). Ein heiliges Land ist Kaśmīr nicht nur durch die von den Frommen gestifteten Śivatempel und Tirthas, sondern auch durch die von der Natur selbst geschaffenen (svayambhū) Heiligtümer, wie Śivaliṅgas, d. h. Felsen in Form von Liṅgas u. dgl. (II, 136; vgl. I, 113; VII, 2430). Die Tempel und Tirthas wurden von Purohita-Corporationen (parśad)² in Stand gehalten, wofür diese von den frommen Pilgern entlohnt und von den Königen mit Land (Agrahāra) beschenkt wurden.

Neben der Verehrung des Śiva tritt die des Viṣṇu weit in den Hintergrund. Wie ein Märchen aus Tausendundeinenacht liest

¹ Vgl. Introd. p. 35 fg.

² Siehe Stein's Ann. II, 11, 132.

sich die Geschichte von König Raṇāditya, der Bhramaravāsini, die Śakti des Viṣṇu, zur Frau erhielt (iii, 392—459). Raṇāditya ist selbst ein Śiva-Verehrer, als er aber einst ein Śivabild errichten wollte, setzte sich durch die Macht der Raṇārambhā ein Viṣṇu auf den Sockel. Es tritt in dieser merkwürdigen Geschichte von Raṇeśvara und Raṇasvāmin (iii, 439 ff.) eine Art Rivalität zwischen Viṣṇu und Śiva zu Tage. Verhältnismässig selten werden Stiftungen von Viṣṇutempeln erwähnt. König Maṭyagupta gründete einen solchen (iii, 263), desgleichen der Höfling Bhaṭṭa Phalguṇa (vi, 168) und auch v, 99 werden zwei Viṣṇutempel genannt. Der König Lalitāditya-Muktapiḍa stiftet im Reich der Amazonen (strīrajya) ein Viṣṇubild, das zwischen zwei Magneten in der Luft schwebte (iv, 185). Derselbe König stiftete aber auch ein Vihāra mit einem Stūpa (iv, 188) und errichtete Buddha-
statuen (iv, 200 ff.), während seine Frauen und Minister sowohl Śiva-
tempel als auch buddhistische Vihāras gründeten (iv, 207 ff.).

Dies ist ein lehrreiches Beispiel für das Verhältniß der Sekten in Kalhaṇa's Zeit. Auf die eigentümliche Stellung, welche Kalhaṇa dem Buddhismus gegenüber einnimmt, habe ich bereits oben hingewiesen. STRAU (Introd. p. 9) erinnert daran, dass schon Jahrhunderte vor Kalhaṇa der Buddhismus und die orthodoxen Glaubensbekenntnisse in Kāśmīr friedlich neben einander existierten¹ und zum grossen Theile mit einander verschmolzen waren; dass Buddha längst zu einer der Avatāras des Viṣṇu geworden war, und dass das brahmanische Nīlamatapurāṇa die Feier des Geburtstages des Buddha als ein grosses Fest vorschreibt. Er macht auch darauf aufmerksam, dass ähnliche Verhältnisse auch in anderen Teilen Indiens nachweisbar sind. Die Art und Weise nun, wie gerade in der Rajatarāṅgi vom Buddhismus gesprochen wird, ist ungemein lehrreich. Wiederholt hören wir, dass fromme Śiva-Verehrer buddhistische Vihāras und Stūpas stiften oder Buddhasstatuen¹ errichten, und dies wird ihnen als hohes Verdienst angerechnet. So wird Jalauka von

¹ Buddhasstatuen werden besonders häufig erwähnt, s. iii, 355, 464; iv, 259 bis 262; vi, 172; vii, 1097; viii, 1184.

einer Hexe zur Gründung eines Vihāra veranlasst, was ihn aber nicht hindert, weiter ein frommer Śaiva zu bleiben und schliesslich mit Śiva vereinigt zu werden (i, 131 ff. 152). Mit den Ordensregeln scheinen es die Kāśmīrer Buddhisten nicht sehr genau genommen zu haben. Denn von einer Königin wird erzählt, dass sie ein Vihāra baute, in dessen einer Hälfte die Mönche untergebracht waren, die den Vorschriften gemäss lebten, während die andere Hälfte für diejenigen 'Mönche' reserviert war, die Weib und Kind hatten und einen Haushalt führten (m, 12).

Die Idee der Ahimsā ist, ebenso wie das Aszetenwesen, wohl älter als der Buddhismus, und wenn von Kāśmīrschen Königen erzählt wird, dass sie sich als Aszeten zurückziehen (m, 320 ff.), oder dass sie das Ahimsāgelübde auf sich nehmen und das Töten von Tieren verbieten, so dürfte dies kaum erst dem Einfluss der buddhistischen Lehre zuzuschreiben sein. Preist ja doch schon Manu (m, 46 ff.) die Ahimsā, und in der Chāndogya-Upaniṣad m, 16, 4 wird ahimsā neben Askese, Freigebigkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit als die wahre Dakṣiṇā gepriesen. So wird von König Jalauka, der das Töten von Lebewesen aufgegeben hatte, ausdrücklich gesagt, dass er ein Śaiva war, der die Redeweise der Bauddhas (bauddhabhāṣā) nicht verstand (i, 133—135). Kālhaṇa erwähnt allerdings den Buddha und die Bodhisattvas als besondere Feinde des Tötens lebender Wesen. So heisst es von Meghavāhana, dass er durch seinen Edelmuth selbst die Bodhisattvas, die mit allen Wesen Mitleid haben, übertraf, und dass er 'wie ein Jina' das Töten hasste. Dieser König liess durch Trommelschlag im ganzen Reiche verkünden, dass kein lebendes Geschöpf getötet werden dürfe, und er gewährte aus seiner Privatschatulle den Fleischern u. a. eine Entschädigung für den Verlust, den sie in Folge dieses Gebotes erlitten. Unter seiner Herrschaft wurden an Stelle der Opfertiere aus Teig gemachte Tierfiguren beim Opfer verwendet. Allen von ihm besiegten Fürsten nimmt er das Ahimsāgelübde ab (m, 4—7, 29). Ein anderer König, Mārgupta, verbietet die Tieropfer und bringt Grütze aus pulverisiertem Gold bei den Opfern dar (m, 256). Ein lokales

Ahiṃsaverbot gab König Avantivarman aus, indem er das Töten von Fischen und Vögeln beim Mahāpadmateich für alle Zeit untersagte (v, 119). Derselben ‚buddhistischen‘ Idee des Mitleids oder der Nächstenliebe — wir können sie als ‚buddhistisch‘ bezeichnen, wenn wir auch annehmen, dass sie älter ist, als der Buddhismus, weil sie in demselben und durch denselben doch erst allgemein und volkstümlich geworden ist — entspringt auch die Gründung von humanitären Anstalten, wie solche in buddhistischen Schriften öfters erwähnt werden. Auch Kalhaṇa erzählt von dem König Rapāditya, dass er ein Hospital (ārogyaśālā) gegründet habe (iii, 461).

In grollem Gegensatz zur Ahiṃsalehre stehen die Menschenopfer, welche der Kult der Göttin Durgā heischt, die auch in Kaśmīr ihre Verehrer gefunden hat. König Baka wurde mit hundert Söhnen und Enkeln von einer Zauberin dem ‚Devīcakra‘ geopfert (i, 533). Unter der Regierung des schon erwähnten Meghavāhana will ein Kirāta der Caṇḍika (Durgā) einen Menschen opfern, um seinen erkrankten Sohn vom Tode zu erretten. Da kommt der König dazu und bietet, um die Verletzung des Ahiṃsägebotes zu verhindern, dem Sohn des Kirāta das Leben zu retten und der Göttin Durgā gerecht zu werden, sich selbst als Opfer dar; er ist schon im Begriffe, sich den Kopf abzuschneiden, als er von Varuṇa zurückgehalten wird (iii, 33 ff.). Noch eine zweite ähnliche Geschichte wird von demselben König erzählt (iii, 82 ff.).

Neben den erwähnten Kulturen und religiösen Anschauungen finden wir als besonders charakteristisch für Kaśmīr den echt volkstümlichen Schlangenkult und den Glauben an die Nāgas in der Rājatarāṅgiṇī vielfach bezeugt. Die Schlangensagen knüpfen sich namentlich an die Flüsse und Seen, wo die Nāgas in Form von Schlangen wohnen. Die Bergseen und Quellen heissen auch selbst ‚Nāgas‘, und sie waren ursprünglich wohl selbst die Schlangengottheiten, ehe sie als die Wohnstätten derselben aufgefasst wurden. Kaśmīr ist ungemein reich an Seen und Quellen, welche alle als heilige Kultstätten und Tīrthas (Wallfahrtsplätze) gelten.¹ Ganz Kaś-

¹ Vgl. Stenz, vol. II, p. 367, und Anm. zu I, 30.

mir steht unter dem Schutz des Nila, des Oberherrn der Nāgas (i, 28). Śaṅkha, Padma und andere Nāgas verweilen gerne in Kāśmīr (i, 30). Mit den Nāgas ist das Heil des Landes innig verknüpft. Ein dravidischer Zauberer wollte den Nāga Mahāpadma sammt seinen Unterthanen aus Kāśmīr entführen, um ihn zum Zweck der Bewässerung eines trockenen Landstriches zu verkaufen. Um dies zu bewerkstelligen, trocknet der Zauberer mittels Pfeilen, die er mit Zaubersprüchen abschießt, den Teich aus, worauf im Schlamm eine Schlange mit Menschenangesicht, eine Spanne lang, zusammen mit vielen kleineren Schlangen gesehen wird. Nur durch das Auftreten des Königs Jayāpīḍa wird er daran verhindert, mittels Zauber den Nāga sammt seinem Gefolge zu entführen (iv, 592 ff.). Der in einem Teiche wohnende Nāga Pipḍāraka verwandelt sich in einen Schakal und wird so die Ursache des Untergangs eines Daradfürsten, der sich dadurch gegen ihn vergangen hat, dass er auf die Fische in dem Teich geschossen (vii, 169 ff.). So wie die Schlangengottheiten in Bergseen und Bergquellen wohnen, so sind sie auch — nach der bekannten, weltweit verbreiteten Vorstellung — Schätze- hüter, denn die Schätze, d. h. kostbare Metalle und Edelsteine, finden sich ja in den Bergen. Der oben erwähnte König Jayāpīḍa verlangt vom Nāga Mahāpadma als Lohn für seine Hilfe, dass er ihm den Goldberg erschliesse, was der Nāga aber mit einer Zurecht- weisung verweigert; aber er zeigt ihm einen Berg mit einer Kupfer- mine (iv, 605 ff.). Schätze sind bloss der Erde und der Schlange be- kannt (iii, 108). Wenn jemand, um einen schon weggenommenen Schatz zu heben, die Schlange, welche denselben bewacht, tötet, so ladet er nur Sündenschuld auf sich, ohne dabei etwas zu gewinnen (vii, 136). Die Nāgas erscheinen aber auch in Menschengestalt, gehen öfters mit Menschen eheliche Verbindungen ein und sind denselben oft von Nutzen. König Jalauka begab sich in die Nāga- teiche und hatte dort Umgang mit Nāga-Jungfrauen (i, 111). Ein Nāga bietet sich ihm als Reitpferd dar, damit er nur alle Tirthas besuchen könne (i, 114). König Durlabhavardhana, der Begründer der Kār- koṭadynastie, ist der Sohn des Nāga Kārkoṭa (iii, 490, 529 ff. Stein,

Introd. p. 86 fg.). Dem jungen Brahmanen Viśakha erscheinen die Töchter des Nāga Suśravas in Gestalt schöner Jungfrauen, und er heiratet eine derselben (I, 203 ff.). Sie ist ihm eine treue Gattin, aber König Nara verliebt sich in sie und will sie mit Gewalt entführen. Da flüchtet Viśakha mit seiner Frau zu seinem Schwiegervater, dem Nāga, und dieser erhebt sich wütend aus seinem Teich, sendet schreckliche Wolken und vernichtet den König sammt seiner Stadt mit einem Regen von Donnerkeilen. Seine Schwester, die Nāgi Rāmapya, eilt ihm aus dem Gebirge zu Hilfe, Steine herbeischleppend. Ehe sie aber noch nach Narapura kam, hörte sie, dass ihr Bruder schon die Vernichtung der Stadt beendet habe; da kehrte sie um und liess die Steine zwischen den Dörfern zurück (I, 244 ff., 263 ff.). Mit Recht erinnert Stein (Anm. zu I, 263—265) an Alpensagen, wo die Entstehung grosser Steinwüsten durch ähnliche Sagen erklärt wird. Mit Wolken und Wetter stehen die Nāgas in engster Verbindung. Die alte vedische Vorstellung von der Wolken-
schlange, die noch im Epos fortlebt — ich erinnere an Mahābh. I, 37, 21: „Andere Nāgas sagten: Als blitzbewehrte Wolken lässt uns das entzündete Feuer auslöschen“ — ist auch im Volksglauben stets lebendig geblieben. Durch den überhandnehmenden Einfluss der Bauddhas wurden einmal die Opfer vernachlässigt, und auch die Nāgas erhielten nicht ihre Opferspenden; darüber erzürnt, sandten sie verheerende Schneefälle. Erst Gomaṇḍa III. stellte den alten Kāśmīr'schen Schlangenkult wieder her, und die Schneefälle hörten auf (I, 179—185). Der Nāga Suśravas setzt sich in Besitz des Getreides, indem er Hagel und Regengüsse sendet (I, 239). Die Nāgas bedeckten einst in der Gestalt von Wolken das Firmament. Da fürchteten die Bauern einen Hagelsturm und, um ihre Ernte besorgt, schrien sie in Hörweite des Königs Meghavāhana: „Dieb, Dieb.“ Der König stets bereit seinen Untertanen zu helfen, sagt: „Der Dieb soll gefesselt werden.“ In Folge dieses Ausspruchs fielen die Nāgas in Fesseln. Erst auf die Fürbitte der Nāgafrauen wurden sie durch Meghavāhana's Machtwort wieder von ihren Fesseln befreit (III, 16 bis 26).

Noch einer echt volkstümlichen Seite des religiösen Lebens, die in der *Rajatarāṅgi* sehr stark hervortritt, sei hier kurz gedacht: des Glaubens an Zauberei. Das Goldmachen mit Hilfe von Zauberei wird mehrfach erwähnt (i, 110; iv, 246 ff.). Die Brahmanen können durch Zauber (*abhicāra*) über die Könige grosses Ungemach bringen (iv, 112, 122, 124). An die Hexenszenen in ‚Faust‘ und ‚Macbeth‘ erinnert die Geschichte von *Sandhimati*, der hingerichtet worden ist und von Hexen wieder lebendig gemacht wird (ii, 65 bis 111). Ein auch schon im Epos erwähnter Zauber ist das Hervorbringen eines bösen Geistes durch ein Haaropfer (*keśahoma*, vii, 18).¹

Ich habe über die Bedeutung der *Rajatarāṅgi* für die indische Religionsgeschichte etwas eingehender gehandelt. Es würde zu weit führen, wollte ich mit gleicher Ausführlichkeit darthun, dass auch für die Staats- und Privatalterthümer die *Rajatarāṅgi* eine ergiebige Quelle ist. Nur dies sei erwähnt, dass STEIN gerade diese Dinge in den äusserst wertvollen Anmerkungen zu seiner Übersetzung sehr eingehend besprochen hat. Manche dieser Anmerkungen sind zu förmlichen Essays geworden, so insbesondere der schöne Artikel über den *Dinnāra* und das *Kāśmīr'sche* Geldsystem (Note H, vol. ii, pp. 308—328).

Wenn aus dem Gesagten zur Genüge hervorgeht, dass die *Rajatarāṅgi* als Dichtung und als Geschichtswerk ebenso wie um ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung willen besser bekannt zu sein verdient, als sie es bisher war, so wird man das Verdienst der STEIN'schen Übersetzung, durch welche dieses Werk auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird, zu würdigen wissen. Die Übersetzung liest sich flüssend und gibt doch den Sanskrittext so genau wieder, als es nur mit den Erfordernissen der englischen Sprache sich verträgt. Wir würden aber der grossen Arbeit STEIN's nicht gerecht werden, wenn wir sie bloss als ‚Übersetzung‘ beurteilen würden. STEIN gibt nicht nur einen erschöpfenden und namentlich

¹ Vgl. auch STEIN's *Introd.* p. 31 und *Index s. v. witchcraft* und *witches*.

in Bezug auf die „Realien“ geradezu meisterhaften Commentar zu dem von ihm übersetzten Werk, sondern er hat auch in einer Reihe von Appendices (Vol. II, pp. 273—303, 329—344) über wichtige geographische Fragen, die in Bezug auf einige von Kalhana erwähnte Lokalitäten aufgeworfen worden sind, eingehend gehandelt, und — last not least — in seinem *Memoir on the Ancient Geography of Kāśmīr* (Vol. II, pp. 345—494) eine geographische Arbeit geliefert, in welcher die gesammte auf Kāśmīr bezügliche Literatur verwertet und durch eigene an Ort und Stelle gemachte Forschungen reichlich ergänzt wird. STEIN ist ein genauer Kenner Kāśmīrs und hat wiederholt Wochen und Monate in dessen Bergen und Thälern zugebracht, und die genaue Lage vieler von Kalhana erwähnter Tempel und Tirthas ist erst durch STEIN's auf Autopsie beruhende Forschungen aufgeklärt worden.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass ein ausführlicher Index den Gebrauch dieses prächtigen Werkes, für das Sanskritisten, Geographen, Historiker und Ethnologen STEIN dankbar sein müssen, wesentlich erleichtert.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mittheilungen.

Georg. Ⴑ, Ⴓ = *ts'*, *ts'*. — Im Georgischen, von andern kaukasischen Sprachen zu schweigen, und im Armenischen gibt es zwei Paare dentaler Affrikaten, solche die mit offenem und solche die mit geschlossenem Kehlkopf hervorgebracht werden, oder um mich der Kürze wegen dem georgischen Sprachgebrauch anzuschliessen, weiche (mehr oder weniger aspirierte) und harte. Die Schriftzeichen dafür sind:

| | | |
|---|------------|----------|
| Ⴑ | <i>ts'</i> | <i>g</i> |
| Ⴓ | <i>ts'</i> | <i>z</i> |
| Ⴑ | <i>ts'</i> | <i>δ</i> |
| Ⴓ | <i>ts'</i> | <i>κ</i> |

So Baron USLAR, О составленіи азбукъ кавказскихъ языковъ (*Известія Кавказа* I, II) S. 51, abgesehen von der lateinischen Umschreibung. SIEVERS, *Phonetik*⁴ S. 164, § 429 setzt die Hauchzeichen über den ersten Buchstaben: *ts*, *ts'*, *ts*, *ts'*; ich halte das nicht für passend, denn in den beiden letzten Fällen wird, wie er ja selbst hervorhebt, auch die Spirans noch mit Kehlkopfverschluss gesprochen, und in den beiden ersten höre ich, soweit das Georgische in Betracht kommt, das *h* als eine Fortsetzung der Spirans. Ich vermag keinen Unterschied zwischen Ⴑ, Ⴓ und unserem *z*, *tsh* in *Zahn* (*ts'an*), *Tscheche* (*ts'əxe*) zu entdecken, und entsinne mich nicht je *t'sän*,

*ts*ge o. ä. gehört zu haben; dennoch nimmt SIEVERS *ts*, *tš* für das Deutsche in Anspruch. Ich vermute dass wenn HÖBSCHMANN im Armenischen *ts*, *tš*, und FINCK *t's*, *t'š* schreibt, damit doch nichts Anderes gemeint ist als *ts'*, *tš'*. FR. MÖLLER im *Grundriss* hat die beiden georgischen Affrikatenpaare miteinander verwechselt, nämlich φ , β als *tsh*, *tsh* gefasst. Ich habe in meiner Schrift *Ueber das Georgische* (1895) S. 11 auf diesen Irrtum aufmerksam gemacht; aber FR. MÖLLER ist bei seiner Umschreibung verblieben: *Ueber den Ursprung der gruzinischen Schrift* (1897) S. 7 (wo φ und β arm. *g* und *z* gleichgesetzt werden) und *Die Transcription fremder Alphabete* (1897) S. 11. Leider habe ich mich nicht mehr hierüber mit ihm aussprechen können; ich weiss nicht ob er meine Darlegung übersehen oder einen Grund gehabt hat an ihrer Richtigkeit zu zweifeln; dann wäre es freilich zu erwarten gewesen dass er ihn bei einer dieser Gelegenheiten vorgebracht hätte. Eine Ähnlichkeit zwischen den betreffenden georgischen und armenischen Buchstaben besteht, wie FR. MÖLLER selbst einräumt, nicht; sie würden sich auch nicht hinsichtlich ihrer Stellung im Alphabet entsprechen, wenigstens durchaus nicht im absoluten Sinn, und im relativen nur insofern als die harten Affrikaten beiderseits den weichen vorausgehen würden. Hingegen decken sich bei MÖLLERS Annahme die beiden Paare der einen Seite mit denen der andern nicht hinsichtlich der innern Folge, während sie das wiederum tun wie ich sie bestimme. Man vergleiche:

| | | |
|-----------|---|------------------------------|
| georg. | (28) | <i>ts' ts' . ts' ts' (6)</i> |
| arm. (13) | <i>ts' ts' ts' ts' (6).</i> | |

Wer nicht durch unmittelbare Beobachtung sich über den Lautwert von φ , β vergewissern kann, der möge zunächst bemerken wie diese mit harten, aber ϕ , δ mit weichen Verschlusslauten sich zu verbinden pflegen, so im Anlaut φ_j , β_j , nicht φ_d , aber ϕ_d , nicht ϕ_j ; ϕ_j ; β_j , β_j , nicht β_d , aber δ_j , nicht δ_j , δ_j ; entsprechend im Inlaut, man beachte besonders Fälle wie $\phi_j\phi_j = \phi_j\phi_j$. Sodann zeigen diejenigen Wörter welche dem Georgischen und dem Arme-

nischen gemeinsam sind, die angegebene Entsprechung zwischen den Affrikaten, z. B.:

Րցնի ,Ritus' ծէս
 Կնքնիլո ,Cymbel' ծնծկալ
 Կրց ,Kreis' ծիք Gen. ծրի
 Զալրակ ,Schach' ճաւարակ
 Զեքնիլո ,wahr' ճշմարիտ
 Զեպո ,Lampe' ճրպո.

Anderseits հոնիլ ,Motte' ցեց, հոն = ցոն ,Handvoll Maulbeerzweige' (für die Seidenwürmer) ցախ ,Zweige' u. s. w.

Aber noch aus einer zweiten Quelle entspringt Verwirrung in Bezug auf den Lautwert von Վ und Յ. Er braucht nicht unmittelbar falsch erfasst zu werden, er kann es auch erst durch die Umschreibung hindurch. Unsere Hilfszeichen sind insgesamt konventionell; manche aber, wie ' ', die ich eben deshalb vorziehe, besitzen doch eine allgemeinere Bedeutung, während z. B. der Punkt unter dem Konsonanten jeder beliebigen Differenzierung dient, hier den kakuminalen, dort den emphatischen Laut bedeutet, in den Sprachen des Kaukasus wieder etwas Anderes. Diese Differenzierung selbst bildet nun eine gleichsam noch höher gelegene Quelle des Irrtums. Es entspricht nämlich unsern wissenschaftlichen Zwecken keineswegs irgend einen fremden Laut in der Schrift als die Abart eines uns zufällig vertrauten Lautes zu kennzeichnen; es wäre z. B. in unserem Falle das Beste sowohl die harten wie die weichen Affrikaten als gleichgeordnet zu betrachten und demgemäss darzustellen. Sollen jedoch die einen als die besondern behandelt werden, so können dies nur die harten, den europäischen Sprachen fremden Affrikaten sein, und so hat man denn bisher für sie die russischen und lateinischen Buchstaben modifiziert: ѣ, ѥ — ѣ, ѥ — c, ç.¹ Umgekehrt, aber mit dem gleichen Mittel, differenziert HORSCHMANN oder schon irgend Jemand vor ihm die weichen Affrikaten des Armenischen;

¹ So auch RIASCHKE in den *Mém. de la Soc. de ling.* 2, 12 ff., z. B. arm. *arçiv*, *čmaril*, *georg. arçioi*, *čelmarił*.

ich weiss nicht aus welchem Grunde. Kam es auf eine Übereinstimmung mit den weichen Tenuis an, deren differenzierte Bezeichnung ja allgemein üblich ist, so hätte das gleiche Hilfszeichen zur Anwendung kommen, das heisst wie *t'*, *p'*, *k'*, so auch *c'*, *ç'* geschrieben werden sollen. HÜBSCHMANN sieht natürlich ein dass zwischen Armenisch und Georgisch keine Verschiedenheit in der Bezeichnung der Affrikaten herrschen darf, und schreibt daher georg. *arçivi* (არჩივი), *maçoni* (მაჭონი), *piçvi* (პიჯვი) wie arm. *arçvi* (արժւի), *maçun* (մաժուն), *piçi* (պիժի). Aber in der *Orientalischen Bibliographie* bedeuten *ç*, *ç'* für das Georgische: *ts'*, *ts'*, für das Armenische: *ts'*, *ts'*; was freilich nicht aus der Absicht einer doppelten Bezeichnungsweise zu erklären sein wird, sondern aus der Verkennung des Lautwertes von *ç* und *ç'*, zu der FR. MÖLLER den Anlass gab.

H. SCHUCHARDT.

Erklärung.

Um Missdeutungen des Schlusses meiner Anzeige von J. BARTH'S *Qutâmi* vorzubeugen, bemerke ich auf den Wunsch und nach Mittheilung der philosophisch-historischen Classe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, dass Professor Dr. J. BARTH niemals eine Unterstützung der Berliner Akademie erbeten hat.

Ich füge hinzu, dass mir diese Thatsache bekannt war, als ich jene Worte schrieb.

Strassburg i. E. Dec. 1902.

TH. NÖLDEKE.

Verzeichnisa der bis zum Schluss des Jahres 1902 bei der Redaction
der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

- Archiv für Stenographie, Monatsblatt für die wissenschaftliche Pflege der
alten Tachygraphie in der neuzeitlichen Kurzschrift, herausgegeben von
Dr. CURT DEWISCHET, 54. Jahrgang, 2. Heft. Berlin 1902.
- ATHANASIADIS, A., Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser
Theodosios den Grossen. Leipzig 1902.
- BAATH, J., Diwān des 'Umeir ibn Schu'aim al-Qutāmi. Leiden 1902.
- BAUMSTARK, ANTON, Die Petrus- und Paulusacten in der litterarischen Ueber-
lieferung der syrischen Kirche. Leipzig 1902.
- BELCK, WALDEMAR, Beiträge zur alten Geographie und Geschichte Vorder-
asiens, Heft I u. II. Leipzig 1901.
- BROWNE, EDWARD G., The Tadhkiratu 'Sh-Shu'ara (Memoirs of the poets)
of Dawlatshāh. Leiden 1901.
- Bulletin de l'école française d'extrême Orient. Revue philologique. Tome I^{er},
2. 3. 4. Hanoi 1901.
- Catalogue of the arabic books in the British Museum by A. G. ELLIS. Vol. II.
London 1901.
- Catalogue of the Sinhalese printed books in the library of the British Museum
by DON MARTINO DE ZILVA WICKREMISINGHE. London 1901.
- CHEYNE, T. K. and J. SUTHERLAND BLACK, Encyclopaedia Biblica. A dic-
tionary of the Bible. Part III (I.—P). London 1902.
- DAHLMANN, JOSEF, Mahābhārata-Studien II: Die Sāṃkhya-Philosophie als
Naturlehre und Erlösungslehre. Nach dem Mahābhārata. Berlin 1902.
- DIETRICH, G., Löö'dāth's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testa-
mentes an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja, und eini-
gen angehängten Psalmen veranschaulicht. (Beihefte zur Zeitschr. f. d.
alttestamentliche Wissenschaft VI.) Giessen 1902.
- FRIEDLÄNDER, J., Der Sprachgebrauch des Maimonides. Ein lexikalischer und
grammatischer Beitrag zur Kenntnis des Mittelarabischen. 1. Lexica-
lischer Theil. Frankfurt a. M. 1902.
- GIAMIL, SAMUEL, Genuinae relationes inter sedem Apostolicam et Assyriorum
orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam. Rom 1902.

- GULIAN, K. H., *Elementary Armenian Grammar (Methode GASPEY-OTTO-SAUER)*. Heidelberg 1902.
- HAPPEL, JULIUS, *Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder*. Giessen 1902.
- HARTMANN, MARTIN, *Der Islamische Orient v.: Meireb, der weise Narr und fromme Ketzer. Ein centralasiatisches Volksbuch*. Berlin 1902.
- HILLEBRANDT, ALFRED, *Vedische Mythologie*, Bd. III. Breslau 1902.
- HIRSCHFELD, HARTWIG, *Asiatic Monographs. Vol. III.: New researches into the composition and exegesis of the Quran*. London 1902.
- HUTH, GEORG, *Neun Mahabharataschriften (Veröffentlichungen aus dem königl. Museum für Völkerkunde)*. Berlin 1901.
- JACOB, GEORG, *Oestliche Culturelemente im Abendland*. Berlin 1902.
- JAHN, ALFRED, *Die Mehri-Sprache in Südarabien. (Südarabische Expedition, Bd. III.)* Wien 1902.
- JASTROW, MORRIS, JR., *Die Religion Babyloniens und Assyriens (deutsche Uebersetzung)*, 1. Lieferung. Giessen 1902.
- KEPPLER, PAUL WILHELM v., *Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient (IV. Aufl.)*. Freiburg im Breisgau 1902.
- KOLDEWEY, ROBERT, *Die Pfistersteine von Aiburschabu in Babylon. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Heft 2.)* Leipzig 1901.
- LITTMANN, ENNO, *The Chronicle of King Theodore of Abyssinia, edited from the Berlin Manuscript with translation and notes. Part I. Amharic Text*. Leipzig 1902.
- MEZ, ADAM, *Abulkâsim, ein bagdâder Sittenbild von Muḥammad ibn aḥmad abulmuṭahha alazdi*. Heidelberg 1902.
- MOBERG, AXEL, *Ur 'Abdallah b. 'Abd ez-zâhir's Biografi över Sultanen El-Melik el Aṣraf Ḥalil. Arabisk text med översättning*. Lund 1902.
- MUSIL, ALOIS, *Kusejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab. I. Theil. Sitzungsber. d. Akademie d. Wissenschaften in Wien* 1902.
- AL MU'TAZILAH: *being an extract from the kitābu-lmilal wa-n nihāl by Al Mahdi lidin Aḥmad b. Yahyā b. al murtadā, edited by T. W. ARNOLD. Part I. Arabic Text*. Leipzig 1902.
- Oriens Christianus, *Römische Halbjahrschrift für die Kunde des christlichen Orients* 1, 1. u. 2. Heft. Rom 1901/2.
- RHODOKANAKIS, N., *Der Diwān des 'Ubaid-Allah ibn Kais ar-rūkajjāt, herausgegeben, übersetzt, mit Noten und mit einer Einleitung versehen. Sitzungsber. d. Akademie d. Wissenschaften in Wien* 1902.

- SCHWARZ, PAUL, Der Diwān des 'Umar ibn abi Rebi'a. Nach den Handschriften zu Cairo und Leiden mit einer Sammlung anderweit überlieferter Gedichte und Fragmente. Leipzig 1902.
- SEYBOLD, C. F., Geschichte von Sul und Schumai, unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. Nach dem Tübinger Unikum. (Arabischer Text.) Leipzig 1902.
- SEYBOLD, C. F., Geschichte von Sul und Schumai, eine unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. Aus dem Arabischen übersetzt. Leipzig 1902.
- SIEG, E., Die Sagenstoffe des Rigveda und die indische Itihāsastradition. 1. Stuttgart 1902.
- STEIN, M. A., Kalkhaṇa's Rājatarāṅgiṇī, a chronicle of the kings of Kaśmīr. Translated, with an introduction, commentary, and appendices. Westminster 1900.
- Studia Sinaitica Nr. XI. Apocrypha Syriaca. The Protoevangelium Jacobi and transitus Mariae with texts from the Septuagint, the Corān, the Peshittā and from a Syriac hymn in a Syro-arabic palimpsest of the fifth and other centuries, edited and translated by AGNES SMITH LEWIS. London 1902.
- STUMME, H., Arabisch, Persisch, Türkisch. Leipzig 1902.

LEO REINISCH.

Aus Anlass des siebenzigsten Geburtstages LEO REINISCH' hat sich ein Comité gebildet, welches im Juni dieses Jahres folgenden Aufruf hat erscheinen lassen:

„Am 26. October dieses Jahres vollendet LEO REINISCH das siebenzigste Lebensjahr. Er blickt zurück auf ein Leben voll ernster und erfolgreicher Arbeit und auf eine mehr als vierzigjährige bedeutsame wissenschaftliche und literarische Thätigkeit.

„Bald nachdem die von CHAMPOLLION in Frankreich begründete Aegyptologie durch LEPsius und BRUGSCH auch in Deutschland eine Stätte gefunden hatte, hat REINISCH diese Wissenschaft in seine engere Heimat, in Oesterreich, eingeführt und durch glückliche Erwerbungen und wissenschaftliche Bearbeitung ausgebaut und gefördert. Hierdurch wie durch seinen Antheil an der Entdeckung der zweisprachigen Inschrift von Tanis hat er sich grosse Verdienste erworben und ein ehrenvolles Andenken gesichert.

„Daneben war sein Augenmerk stets auf die Erforschung der Sprache als solche gerichtet. Um dieses Ideal zu erreichen, setzte er Leben und Gesundheit ein und entwickelte ganz besonders in den letzten 30 Jahren eine geradezu bewunderungswürdige Thätigkeit in der Aufnahme und Erforschung der chamito-abessinischen Sprachen. Still und unerschrocken ging er den einsamen Weg, bis er auch

Andern Muster und Wegweiser und der anerkannte Meister der chamito-abessinischen Sprachwissenschaft geworden ist.

„Als Lehrer hat er bedeutende Erfolge erzielt, als College und Freund durch seinen einfachen und geraden Sinn viele und herzliche Sympathien sich erworben.

„Um den siebenzigsten Geburtstag LEO REINISCH' zu feiern und seinen zahlreichen Freunden ein dauerndes Andenken zu bieten, haben sich Freunde, Collegen und Schüler aus der Heimat und aus der Ferne zusammengethan und beschlossen, eine Medaille zur Erinnerung an diesen Tag zu stiften. Die Unterzeichneten laden alle die, welche die grossen Verdienste REINISCH' anerkennen und ihm ihre Hochschätzung und Sympathie bekunden wollen, ein, daran sich durch Beiträge und durch Zustimmung zu betheiligen.

„Wien, im Juni 1902.“

Dieser Aufruf war von dem Executiv-Comité und von dem geschäftsführenden Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und ausserdem von zahlreichen hervorragenden Gelehrten des In- und Auslandes unterzeichnet.

Se. kaiserliche und königliche Hoheit der durchlauchtigste Herr **Erzherzog Rainer** geruhte huldvollst an der Ehrung des Jubilars theilzunehmen.

Dem vorstehenden Appell haben ferner die folgenden Collegen, Freunde und Schüler REINISCH' Folge geleistet:

Dr. Guido **Adler**, Professor an der Universität in Wien

Baron Ferdinand v. **Andrian-Werburg**, Präs. d. Anthropol. Gesellschaft in Wien

Dr. Jakob **Barth**, Professor an der Universität in Berlin

Dr. Friedrich **Becke**, Professor an der Universität in Wien

Hofrath Dr. Otto **Benndorf**, Director des österr.-archäol. Instituts in Wien

Dr. G. **Bickell**, Professor an der Universität in Wien

- Dr. Maximilian **Bittner**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Maurice **Bloomfield**, Professor an der Johns Hopkins University in Baltimore
- Excellenz Dr. Eugen **Böhm v. Bawerk**, k. k. Finanzminister, Wien
- Dr. Ludwig **Borchard** in Cairo
- Dr. Eugen **Bormann**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. **H. Chajes**, Professor am Collegio rabbinico in Florenz
- Dr. Rudolf **Chrobak**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. A. **Conze**, Geh. Regierungsrath und Professor an der Universität in Berlin
- Dr. C. H. **Cornill**, Professor an der Universität in Breslau
- Dr. Wilhelm **Diauhy**, prakt. Arzt in Wien
- Dr. Rudolf **Dvofak**, Professor an der k. k. böhmischen Universität in Prag
- Dr. Victor v. **Ebner**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Albert **Ehrhard**, Professor an der Universität in Freiburg i. B.
- Dr. Adolf **Erman**, Prof. a. d. Univ. u. Director des Aegypt. Museums in Berlin
- Dr. Julius **Euting**, Prof. a. d. Univ. und Director der Bibliothek in Strassburg
- Dr. Josef Ritter v. **Fiedler**, Hof- und Ministerialrath in Wien
- Dr. A. **Fischer**, Professor an der Universität in Leipzig
- Dr. Karl **Fischer-Colbrin**, prakt. Arzt in Wien
- Dr. Rudolf **Franz**, Präses des evang. Ober-Kirchenrathes u. Sectionschef in Wien
- Dr. Ernst **Fuchs**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Leopold **Gegenbauer**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. R. **Geyer**, Scriptor an der Hofbibliothek u. Docent an der Universität in Wien
- Dr. M. J. de **Goeje**, Professor an der Universität in Leiden
- Dr. Ignaz **Goldziher**, Professor an der Universität in Budapest
- Dr. Theodor **Gomperz**, Hofrath und Herrenhausmitglied in Wien
- F. L. **Griffith**, Riversdale
- Dr. Karl **Grobbe**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Max **Grünert**, Professor an der k. k. deutschen Universität in Prag
- Dr. Ignazio **Guidi**, Professor an der Universität in Rom
- Dr. Karl **Gussenbauer**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

- Dr. August **Haffner**, Privatdocent an der Universität in Wien
 Dr. Josef **Halévy**, Professor an der École des Hautes Études, Paris
 Excellenz Dr. Wilhelm Ritter v. **Hartel**, k. k. Unterrichtsminister, Wien
 Dr. Heinrich **Hartl**, Professor an der Universität in Wien
 Dr. Edmund **Hauler**, Professor an der Universität in Wien
 Dr. W. **Hein**, Custosadjunct am k. k. Hofmuseum u. Privatdoc. a. d. Univ. i. Wien
 Dr. Richard **Heinzel**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
 Dr. Josef Ritter v. **Hepperger**, Professor an der Universität in Wien
 Dr. E. **Hering**, Professor an der Universität in Leipzig
 Julius Ritter v. **Herz-Hertenried**, Wien
 Dr. Josef **Hirn**, Professor an der Universität in Wien
 Dr. Friedrich **Hirth**, Professor an der Universität in München
 Dr. Alois **Höfler**, Prof. am Theresianum u. Privatdocent a. d. Universität in Wien
 Alfred Ritter v. **Hölder**, Hof- und Universitäts-Buchhändler, Wien
 Adolf **Holzhausen**, Hof- und Universitäts-Buchdrucker, Wien
 Excellenz K. T. v. **Inama-Sternegg**, Geheimrath, Wien
 Dr. Vatroslav **Jagić**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
 Dr. Alfred **Jahn**, Olmütz
 Dr. Josef K. **Jireček**, Professor an der Universität in Wien
 Dr. Friedr. **Jodl**, Professor an der Universität in Wien
 Dr. Georg **Kampffmeyer**, Privatdocent an der Universität in Marburg i. H.
 Dr. Josef **Karabacek**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
 Dr. Leon **Kellner**, Privatdocent an der Universität in Wien
 Dr. Friedrich **Kenner**, Hofrath, Wien
 Dr. J. **Kirste**, Professor an der Universität in Graz
 Heinrich **Köchert**, Juwelier, Wien
 Dr. Josef **Kopp**, Hof- und Gerichtsadvocat, Wien
 Dr. Jakob **Krall**, Professor an der Universität in Wien
 Dr. Paul **Kretschmer**, Professor an der Universität in Wien
 Dr. Karl **Krumbacher**, Professor an der Universität in München

Dr. J. W. **Kubitschek**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Franz **Kühnert**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Ernst **Kuhn**, Professor an der Universität in München

Carl Graf **Lanckoroński**, Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Victor v. **Lang**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Oskar v. **Lemm**, St. Petersburg

Dr. Adolf **Lieben**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. J. **Lieblein**, Professor an der Universität in Christiania

Dr. E. **Littmann**, University Library Princeton N. J.

L. **Lobmeyer**, Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Alfred **Ludwig**, Hofrath und em. Professor in Prag

Dr. v. **Luschin-Ebengreuth**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Ernst **Mach**, Hofrath und Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Eduard **Mahler**, Custos am Nationalmuseum in Budapest

Dr. Anton **Marty**, Professor an der deutschen Universität in Prag

Dr. Friedrich **Marx**, Professor an der Universität in Leipzig

Gaston **Maspero**, Professor am Collège de France, General-Director der Museen Aegyptens in Cairo

Robert Ritter v. **Mayr**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Anton **Menger**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Karl **Menger**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Rudolf **Meringer**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Franz **Mertens**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Jakob **Minor**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Edmund v. **Mojsisovics**, Hofrath, Wien

Dr. Engelbert **Mühlbacher**, Professor an der Universität in Wien

Dr. D. H. **Müller**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Laurenz **Müllner**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Math. **Murko**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Alois **Musil**, Professor in Olmütz

Dr. Adolf **Mussafia**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

- Dr. W. A. **Neumann**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Edmund **Neusser**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Ludovico **Nocentini**, Professor an der Universität in Rom
- Dr. Theodor **Nöldeke**, Professor an der Universität in Strassburg
- Dr. A. Norbert **Ortner**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Albr. **Penck**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Josef Maria **Pernter**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. N. **Peters**, Professor an der theol. Facultät in Paderborn
- Dr. Leopold **Pfaff**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Richard **Pischel**, Professor an der Universität in Berlin
- Dr. W. **Pleyte**, Director des Museums der Alterthümer in Leiden
- Dr. Franz X. **Pölzl**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Franz **Praetorius**, Professor an der Universität in Halle a. S.
- Dr. Eugen **Prym**, Professor an der Universität in Bonn
- Frau Catharina **Radonetz**, Triest
- Dr. Oswald **Redlich**, Professor an der Universität in Wien
- Math. **Reich**, Wien
- Dr. Emil **Reisch**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Milan Ritter v. **Rešetar**, Privatdocent an der Universität in Wien
- Dr. Eduard **Reyer**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. N. **Rhodokanakis**, Wien
- Dr. Alois **Riegl**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. E. **Sachau**, Geh. Regierungsrath und Professor an der Universität in Berlin
- Frau Ida **Salzer**, Wien
- Dr. B. **Schäfer**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Heinrich **Schäfer**, Berlin
- Dr. R. Ritter v. **Scherer**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Celestino **Schiaparelli**, Professor an der Universität in Rom
- Dr. Jacob **Schipper**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Robert v. **Schneider**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Eberhard **Schrader**, Geh. Regierungsrath u. Prof. a. d. Universität in Berlin

Dr. L. v. **Schroeder**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Leopold R. v. **Schrötter**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Hugo **Schuchardt**, Hofrath und Professor an der Universität in Graz

Dr. Jaroslav **Sedláček**, Professor an der böhm. Universität in Prag

Dr. K. **Senhofer**, Professor an der Universität in Innsbruck

Dr. C. F. **Seybold**, Professor an der Universität in Tübingen

Dr. Robert **Sieger**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Adolf **Slatin**, Hof- und Gerichtsadvocat in Wien

Dr. Heinrich **Slatin**, Hofrath und Kanzleidirector des Oberstallmeisteramtes in Wien

R. Ritter v. **Slatin-Pascha**, Generalmajor a. D. in Wien

Dr. C. **Snouck Hurgronje**, Professor in Batavia

Dr. W. **Spiegelberg**, Professor an der Universität in Strassburg

Dr. Franz **Steindachner**, Hofrath und Intendant des naturh. Hofmuseums, Wien

Dr. Adolf **Stöhr**, Professor an der Universität in Wien

Dr. H. L. **Strack**, Professor an der Universität in Berlin

Dr. Eduard **Suess**, Präsident der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien

Dr. Gustav **Tschermak**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Victor **Uhlig**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Giuseppe dalla **Vedova**, Professor an der Universität in Rom

Dr. Jul. Ritter **Wagner v. Jauregg**, Professor an der Universität in Wien

Dr. R. **Wegscheider**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Karl **Wessely**, Gymnasial-Professor in Wien

Karl Ritter v. **Wessely**, Baurath, Wien

Dr. Alfred **Wiedemann**, Professor an der Universität in Bonn

Dr. Julius **Wiesner**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. E. **Windisch**, Geh. Hofrath und Professor an der Universität in Leipzig

Dr. Gustav **Winter**, Hofrath u. Director des Hans-, Hof- u. Staatsarchivs in Wien

Frau Marie **Wittgenstein**, Wien

Die Medaille, die auf nebenstehender Tafel in Originalgrösse reproducirt ist, wurde von dem Kammer-Medailleur A. SCHARFF angefertigt.

Dem Wunsche des Jubilars, der jede öffentliche Ovation vermeiden wissen wollte, entsprechend, wurde ihm das für ihn bestimmte goldene Exemplar dieser Medaille in seiner Wohnung von den nächsten Fachcollegen im Namen aller Stifter derselben überreicht.

Wien, im December 1902.



Vorderseite: Das Brustbild des Jubilars von der linken Seite, dahinter
LEO / REINSCH, vor dem Bilde sein Lebensalter ANNO / AETATIS LXX.


Etwas tiefer unter dem Namen die Signatur des Künstlers:

A. Scharff 1902.

Rückseite: Eine auf einem quadratischen Postamente ruhende Sphinx,
über welcher im Felde in zwei Zeilen die Inschrift angebracht ist:

MYLTAS INYENIT LINGVAS / CYM QVAEREBET VNAM

Auf dem Postamente in einem Viereck die hieroglyphische Inschrift:

 | *Sifu Dhute hter Utauf* „Die Schriften des
Gottes Thoth (waren) auf seiner Zunge“,

nach einer Inschrift des Muséums in Cairo zum Preise eines
Hierogrammaten.

In Silber und Bronze.

Durchm.: 48 mm.

Leo Reinisch.¹

26. October 1832 bis 1902.

Von

Professor Dav. Heinr. Müller.

Wieder Einer! Im vorigen Jahre sind an der philosophischen Facultät der Wiener Universität zwei Lehrer und Forscher, welche an der von dem Gesetze gezogenen Altersgrenze angelangt waren, vom Lehramte zurückgetreten, zwei Lehrer und Forscher, die an unserer Universität durch mehr als vier Decennien gewirkt haben und den Ruhm derselben bilden.

Beide arbeiten rüstig weiter an ihrer grossen Lebensaufgabe, der Eine an der Ausprägung des „Antlitzes der Erde“, der Andere an den „Griechischen Denkmälern“.

Nun meldet sich wieder Einer. LEO REINISCH, der seit 1859 an der Wiener Universität wirkt, vollendet heute sein siebenzigstes Lebensjahr, und wenn er auch, wie wir hoffen, der Facultät erhalten bleibt bis zu der äussersten von dem Gesetze bestimmten Grenze, so ist der Moment vielleicht geeignet, einen Rückblick auf dieses stille Gelehrtenleben zu werfen und das Facit desselben zu ziehen.

Die grossen naturwissenschaftlichen Entdeckungen in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts haben die Geisteswissenschaften etwas in den Hintergrund gedrängt, und nicht Jeder kann eine Brücke von diesen zu jenen schlagen. In der Zeit aber, da LEO REINISCH studirte, sah man mit gespannter Erwartung auf das Land der Pharaonen. Der Blick war nicht ganz von der Gegenwart und Zukunft

¹ Abdruck aus der „Neuen Freien Presse“ von 26. Oct. 1902.

gefangen genommen, er richtete sich noch voller Spannung auf die Vergangenheit.

Der junge Studirende aus den steirischen Bergen, der etwas mystisch veranlagt war, seinen eigenen Kopf hatte und stets seine eigenen Wege ging, musste sich von diesem Zauberlande und den heiligen Schriften der Hierogrammaten besonders angezogen fühlen, und so wendete er sich als der Erste in Oesterreich diesem Forschungsgebiete zu, welches Aufschlüsse zu geben versprach über die älteste Geschichte der Menschheit und vielleicht auch hinein-zuleuchten in die dunkelsten Fragen des Lebens.

Es war ein Glück für diese Studien und für den neuen Adepten derselben, dass in demselben Jahre (1855), da REINISCH, von den Vorträgen ASCHBACH's über alte Geschichte angeregt, sich entschlossen hat, zu den Quellen emporzusteigen und sich dem Studium der orientalischen Sprachen und der Hieroglyphen zu widmen, ERZHERZOG MAXIMILIAN, der spätere Kaiser von Mexico, in Aegypten den Grund legte zu der grossartigen Sammlung der ägyptischen Denkmäler von Miramar. Wie einst König Salomo, als er vor die Frage gestellt worden war, zu wählen zwischen Reichthum, langem Leben und Weisheit, die letztere gewählt hat, so verfuhr auch der kaiserliche Prinz.

„Wie an allen orientalischen Höfen“ — erzählt REINISCH in seiner Vorrede zu den Denkmälern von Miramar —, besteht auch in Aegypten die althergebrachte Sitte, dass fremden Souveränen und Prinzen, wenn sie in das Land kommen, vom Vicekönige Geschenke an edlen Pferden, kostbaren Waffen und dergleichen gemacht werden. Da der kaiserliche Prinz aber einen höheren Werth auf Gegenstände legte, welche der wissenschaftlichen Forschung ein neues Material bieten könnten, so lehnte Hochderselbe die dargebrachten Geschenke ab, erbat sich aber dafür vom Vicekönige die Erlaubniss, aus dem ägyptischen Museum in Kairo sich einige Antiquitäten auswählen zu dürfen. Dies ist die Entstehungsgeschichte der in Miramar befindlichen Sammlung.“

Durch Vermittlung SCHUMAKER's wurde der junge Aegyptologe dem Erzherzog empfohlen, der ihn mit der Katalogisirung der Sammlung von Miramar betraute. So entstand das herrliche Werk „Die

egyptischen Denkmäler von Miramar (Wien, 1865), welches die erste grosse und bedeutsame Publication über Aegyptologie in Oesterreich genannt werden muss und noch heute als eine hervorragende Leistung gilt.

Als REINISCH an diese Documente aus verschollenen Zeiten herantrat und sie beschreiben wollte, da las er, ich möchte sagen, die Protocolle des Jenseits, wie Gerechtigkeit und Frevel beurtheilt, belohnt und bestraft werden, und wie der verstorbene Gerechte an der Pforte des Gerichtssaales eintritt, sich demüthig vor dem Gerichtshofe verneigt und folgende Worte an Osiris richtet:

„Anbetung deinem Antlitze, du Herrscher im Amenti, Unnufar, Herr von Abydos, gestatte, dass ich hindurchgelange durch die Wege der Finsterniss und dass ich mich vereinige mit deinen Dienern, welche wohnen im Hause der Herrlichkeit; ich trete ein und erscheine im Lande Rasat im grossen Saale der doppelten Wahrheit, möge ich erreichen die Wohnung der Herrlichkeit!“

So vertiefte sich REINISCH in diese Denkmäler und behandelte ausführlich die Religion der Aegypter, eine Seite der Aegyptologie, die bis dahin fast ganz brach lag, und es ist gewiss kein Zufall, dass der erste Abschnitt der Denkmäler von Miramar überschrieben ist:

„Die Lehre der Aegypter von der Unsterblichkeit der Seele und dem Leben im Jenseits.“

Bald darauf war es REINISCH gegönnt, das Pharaonenland mit eigenen Augen zu sehen und zu durchforschen, und da hat er gemeinsam mit einem anderen Landsmanne, Dr. RÖSLER, und mit dem preussischen Aegyptologen RICHARD LEPSIUS den Stein von Tanis entdeckt und später gemeinsam mit RÖSLER entziffert (Wien, 1866), eine zweisprachige Inschrift in hieroglyphischen Zeichen und in griechischer Schrift, welche neben der berühmten, von CHAMPOLLION entdeckten zweisprachigen Inschrift von Rosette als ein wichtiges Hilfsmittel der Entzifferung der Hieroglyphentexte angesehen wird. Der Streit um die Priorität zwischen LEPSIUS einer- und REINISCH-RÖSLER andererseits interessirt uns heute nicht mehr. Die Entdeckung und die Entzifferung ist ein dauernder Gewinn der Wissenschaft, ebenso

die von REINISCH zu Stande gebrachte kostbare Sammlung ägyptischer Denkmäler.

Es scheint, dass es schon REINISCH' Schicksal und Beruf war, auf den dunklen Gebieten der Hieroglyphen und der alten Sprachen und Culturen Entdeckungen zu machen; denn bald darauf folgte er dem Kaiser Maximilian nach Mexico, wo er als Geheimschreiber des Kaisers fungirte und berufen war, das Museum zu begründen und zu leiten. Unzweifelhaft hätte er sich bald mit der ältesten Geschichte Mexicos vertraut gemacht und seine Forschungen in das Reich des Montezuma verlegt, wenn nicht das tragische Drama seinem dortigen Aufenthalte ein rasches Ende bereitet hätte. REINISCH weiss von den traurigen Vorgängen, die er blutenden Herzens nicht aufhalten konnte, mehr als er erzählen mag. Es wurde ihm nach dem Tode des Kaisers von den dortigen Machthabern der Antrag gemacht, im Amte zu verbleiben, er hat es aber selbstverständlich so nachdrücklich und mit solcher Entrüstung abgelehnt, dass er verkleidet und aufs schnelligste Mexico verlassen musste, um nur das nackte Leben zu retten.

Er hat aber auch in Mexico einen kostbaren Schatz entdeckt und erworben, der ihm später von seinen Freunden mit seinem Gepäck und seinen Büchern nachgeschickt worden ist. Es ist dies eine wichtige historische Urkunde in mexicanischen Hieroglyphen, deren Schicksal hier mit einigen Worten berührt werden möge. REINISCH, der einen kostbaren ägyptischen Papyrus der Sammlung Erzherzog Rainer geschenkt hatte, hat auch bald nach seiner Rückkehr aus Mexico die mexicanische Rolle dem damaligen Director des Antikencabinetts angeboten und ihn gebeten, die Rolle durch einen Diener abholen zu lassen. Der Director aber meinte, die Diener seien gegenwärtig sehr beschäftigt, und verlangte, dass REINISCH die Urkunde ihm übersenden möge. Die Schenkung unterblieb; später erwarb sie HENRI COMTE DE CHARENCEY und veröffentlichte sie unter dem Titel *Mappa Reinisch* (Paris, 1886).

Wer einmal in die weite Welt gezogen und fremde Menschen und Länder gesehen hat, den lässt es nimmer ruhig zu Hause.

REINISCH hat sich nicht nur mit den Hieroglyphentexten befasst, sondern auch die semitischen Sprachen zur Vergleichung herangezogen, die im Bau viele Aehnlichkeiten mit dem Aegyptischen aufweisen. Daneben hat er auch versucht, aus dem Munde der Völker eine Reihe von hamito-abyssinischen Sprachen aufzunehmen, um die alte, aus den Hieroglyphen gewonnene Sprache mit den lebenden Mundarten zu vergleichen. Ihm schwebte dabei ein grosses und hohes Ziel vor: Aus der Vergleichung der Sprachen zu einer Ursprache zu gelangen und die Gesetze zu entdecken, durch welche die Wandlungen vor sich gegangen sind.

Um dieses Ziel zu erreichen, beschränkte er sich nicht darauf, das vorhandene Material zu benützen, sondern unternahm zwei grosse Reisen und hielt sich in den Jahren 1875 bis 1876 im Bogosland auf, in den Jahren 1879 bis 1880 durchzog er (in Begleitung seiner seither verstorbenen Frau) die Länder der Habab, Bedschuk, Bogos, Barea, Kunama und Saho und sammelte die verschiedenen Sprachen und Mundarten dieser Völker.

Es gehört dazu eine grosse Begeisterung für die Sache und eine eiserne Gesundheit, um eine solche Arbeit zu leisten. Viele Stunden täglich mit den Eingeborenen zu verkehren, ihre Dictate in verschiedenen Dialekten nachzuschreiben, grammatisch und lexikographisch zu ordnen und in das Verständniss derselben einzudringen, setzt eine Arbeitskraft und Spannkraft der Nerven voraus, die aus Unglaubliche grenzt.

Mit dem Sammeln dieses Materials, das allein ein Menschenleben ausfüllen könnte, war aber nur der Anfang gemacht. Es galt nun, dasselbe wissenschaftlich zu bearbeiten und sprachvergleichend zu verwerthen. Der Sammelarbeit folgten mehr als zwei Decennien schwerer und aufopfernder Forscherarbeit. Dazu kam in der ersten Zeit wenigstens das Gefühl der Vereinsamung und des mangelnden Verständnisses, wie sie jede neue bahnbrechende Forschung zu begleiten pflegen.

Nahezu zwanzig Sprachen und Mundarten hat REINISCH gesammelt und wissenschaftlich bearbeitet, die von ihm gesammelten

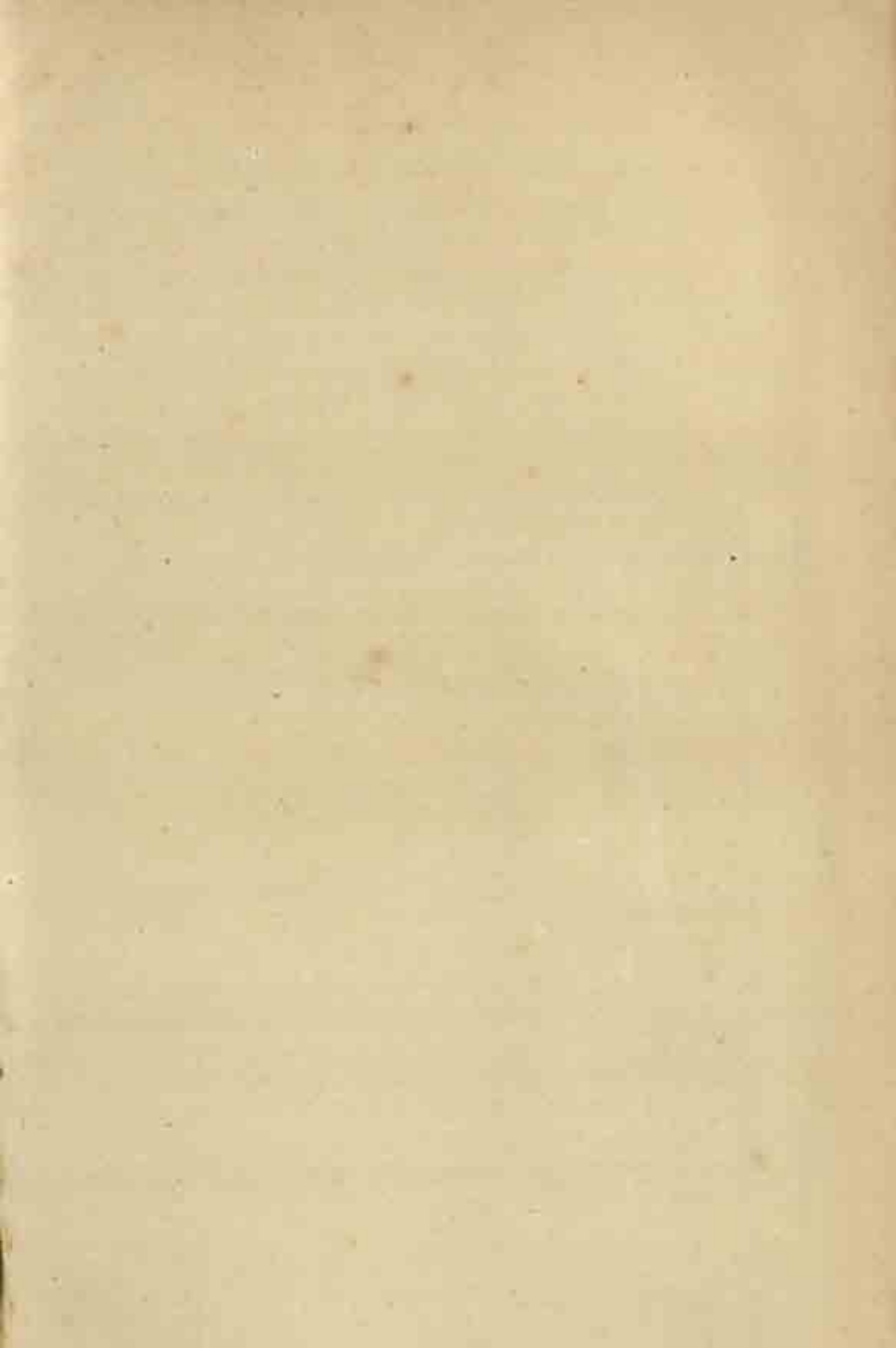
Texte sind nicht nur als Sprachdenkmäler, sondern auch als ethnographisches Material unschätzbar. Dabei hat er nie die grossen Fragen der Wissenschaft aus den Augen verloren. Er sammelte und bearbeitete den fremden Sprachstoff, um dadurch das Problem der menschlichen Sprache überhaupt lösen zu helfen. Und jetzt wird er wohl daran gehen, sein Lebenswerk zu krönen und die sprachwissenschaftlichen Resultate zusammenzufassen.

Wenn man in die Tropen zieht, um Pflanzen und Reptilien zu sammeln, so ist man gewiss auch berechtigt, Sprachen und ethnographisches Material aufzunehmen von Völkern, die heute noch existiren, morgen aber dem Untergange anheimfallen können. Die Zeit drängt. Je mehr der Verkehr erleichtert wird und die moderne Communication ihre Fangarme ausbreitet, desto rascher werden die kleinen Völker und Sprachen verschwinden, und der zukünftige Sprachforscher und Ethnograph wird das kostbare, von REINISCH gesammelte und gesichtete und für alle Zeiten gerettete Material zu nützen und zu schätzen wissen.

Blicken wir auf das lange, arbeitsreiche Leben REINISCH' zurück, so muss man sagen, dass er von Anfang an bis in die letzten Jahre als Pfadfinder in der Wissenschaft aufgetreten ist, dass er das Material sich selbst geholt und mit ungehenerem Fleiss und grösster Sorgfalt bearbeitet hat.

Wie die Bergbewohner in ihrer Abgeschlossenheit dafür sorgen, ihren Haushalt aus eigenen Mitteln und durch eigene Production zu bestreiten, so hat es REINISCH, den es immer wieder in seine Heimat, in die Berge zieht, auch in der Wissenschaft gehalten.

So ist er nicht nur der Begründer der Aegyptologie in unserem Vaterlande geworden, er wird heute in der ganzen Welt als der Meister der hamito-abyssinischen Sprachwissenschaft gefeiert, und wenn in unserem Vaterlande in der von REINISCH angedeuteten Richtung linguistische Forschungen unternommen werden und gedeihen, so ist dies ausschliesslich seiner Anregung und seiner Energie zu verdanken.



N. C.
2

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.